
SE TAIRE ET FAIRE





PSYCHOLOGIE
RÉALISTE

ÉTUDE

SUR

LES ÉLÉMENTS RÉELS DE L'AME ET DE LA PENSÉE

PAR

P. SIÈREBOIS

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
PROVISOIREMENT 8, PLACE DE L'ODÉON, 8
La librairie sera transférée, 108, boul. St-Germain, le 1er oct. 1877.
1876

PSYCHOLOGIE RÉALISTE

PSYCHOLOGIE RÉALISTE

ÉTUDE

SUR

LES ÉLÉMENTS RÉELS DE L'AME ET DE LA PENSÉE

PAR

R. P. SIÈREBOIS

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIERE ET Cie

8, PLACE DE L'ODÉON, 8

1876

La librairie sera transférée, 108. boul. St-Germain, le 1er oct. 1877.

Vignaud [illegible]
4-21-28

INTRODUCTION.

Toute réalité doit nécessairement occuper une place dans une partie déterminée de l'espace et du temps; n'être nulle part ou en aucun temps, c'est ne pas être : tel sera le principe fondamental de l'étude que nous allons faire. Ce principe, d'ailleurs, doit être admis ici sans démonstration préalable, il ne faut pas même demander que les termes en soient définis ; car une définition de l'espace ou du temps, par exemple, se ferait au moyen de mots qu'il faudrait encore définir, et de définition en définition, on pourrait remplir des volumes avant d'avoir commencé l'œuvre qu'on a en vue. D'ailleurs, l'espace et le temps sont nommés tous les jours dans une foule de phrases usuelles que personne ne se plaint de ne pas comprendre ; on peut donc se dispenser de les définir. Plus tard, nous reviendrons peut-être sur cette impossibilité

de tout définir, et nous essaierons d'éclairer un peu les ombres dont ces questions de l'espace et du temps paraissent entourées.

Tout ce qui occupe une place que les sens peuvent atteindre et distinguer nettement des places inoccupées, constitue le domaine des sciences exactes et naturelles : mathématiques, minéralogie, physique, chimie, zoologie, botanique, astronomie, etc. Mais l'âme, c'est-à-dire la partie de l'être humain où s'élabore directement la pensée, n'est point du domaine de ces sciences, parce qu'elle échappe aux atteintes directes de nos sens ; elle est réelle néanmoins, parce que nos sens distinguent parfaitement le corps, au dedans duquel nous savons qu'elle occupe une place. Ceux qui croient l'âme immatérielle refusent, il est vrai, d'admettre qu'elle soit placée dans le corps comme dans une prison ; mais, c'est seulement quand on discute avec eux qu'ils le nient ; dès que la discussion a cessé, ils se laissent aller, comme tout le monde, à croire que leur âme est en eux, et cela veut dire dans quelque partie intérieure de leur corps. Cela ne peut pas signifier autre chose.

PSYCHOLOGIE RÉALISTE

I

Les idées.

On peut dire, d'une manière générale, que les mots de la langue la plus usuelle désignent des idées qui se trouvent dans toutes les âmes. Par exemple, si on excepte les idiots, il n'y a pas une seule âme qui ne possède les idées du pain, du vin, de l'eau, du fer, du plomb, des habillements, de la vie, de la mort, de la faim, de la soif, du travail, d'un

arbre, d'une maison, etc. Mais pour que toutes ces idées soient réelles dans les âmes, pour que ce ne soient pas de pures chimères, il faut, d'après le principe même qui préside à cette étude, que chaque idée occupe une place particulière dans la partie intérieure occupée par l'âme tout entière. Cette place est nécessairement fort petite, puisque les idées sont très-nombreuses dans un emplacement très-restreint, et comme le mot *molécule* sert à désigner ce qui est d'une petitesse extrême, on peut dire que, sous le point de vue de leur petitesse, les idées sont des molécules ; on verra bientôt que le même nom leur convient encore sous le point de vue de leur mobilité, aussi grande certainement que la mobilité des molécules de l'air ou d'un gaz quelconque. Citons quelques faits qui rendront manifeste, non-seulement l'existence intérieurement localisée, mais encore l'extrême mobilité de ces idées que contiennent toutes les âmes.

Six jeunes filles jouent au corbillon. L'une dit : « Je te vends mon corbillon, qu'y met-on ? » Quatre répondent par les mots *papillon*,

oignon, *jambon*, *bouchon* : la dernière ne trouve pas de mot en *on*, et elle est forcée de donner un gage. Toutes possédaient certainement en elles les idées de papillon, d'oignon, de jambon, de bouchon et de beaucoup d'autres mots en *on :* pourquoi quatre d'entre elles ont-elles répondu par tel mot plutôt que par tel autre, et pourquoi la dernière n'a-t-elle trouvé rien à répondre ? C'est que chez les quatre qui ont répondu l'idée correspondante à tel mot se trouvait placée juste à l'endroit où elle pouvait mettre en vibration les muscles vocaux, et chez celle qui est restée court, toutes les idées correspondantes à des mots en *on* se sont trouvées momentanément placées en des points où elles ne pouvaient pas provoquer une réponse ; ou peut-être encore, par suite de circonstances particulières, ces idées se trouvaient privées de leur fluidité, de leur mobilité, de leur activité ordinaires.

Vous conduisez un enfant au Jardin des plantes ; ses regards se fixent avec curiosité sur le plus gros des oiseaux de proie, et il



vous en demande le nom. Mais quoique ce nom vous soit parfaitement connu, il échappe en ce moment à votre mémoire. Quelques instants après, votre mémoire se réveille, et vous dites à l'enfant : Le gros oiseau dont tu me demandais le nom tout à l'heure est un condor. L'idée de cet oiseau et de ce nom était en vous, puisque vous venez de l'y retrouver ; mais elle était cachée dans quelque coin, où elle restait sans action. Elle a changé de place et elle est venue où il fallait qu'elle fût pour que vos organes de la parole prononçassent le mot ; ou peut-être elle était d'abord masquée par d'autres molécules idéelles qui l'empêchaient d'agir, et qui, en se déplaçant, lui ont rendu son activité.

Un littérateur, parlant de la jeunesse de l'homme, écrit cette phrase : « C'est la fleur de l'âge, c'est le printemps de la vie. » Si dans quelques jours il a encore l'occasion de parler du même sujet, il écrira peut-être : « La jeunesse est le printemps de la vie, c'est la fleur de l'âge. » Pourquoi changera-t-il ainsi l'ordre des mots ? Parce que dans un cas c'est

l'idée de fleur qui est placée de manière à se présenter la première; et dans l'autre cas c'est l'idée de printemps. Si plus tard il fallait encore parler de la jeunesse, notre littérateur se bornerait peut être à la représenter comme étant la fleur de l'âge, sans songer à l'expression *printemps de la vie*, et la cause de cela se trouverait dans la position écartée qu'occuperait alors la molécule idéelle du printemps ou dans quelque circonstance de nature à repousser cette molécule.

Un bruit lointain se fait entendre à deux personnes; chez l'une il éveille l'idée d'un coup de canon, tandis que l'autre pense à un coup de tonnerre. A quoi faut-il attribuer cette différence dans l'appréciation de deux sensations personnelles qui ont dû être de même nature, puisqu'elles provenaient de la même cause? Chez l'une et l'autre personne, c'est l'idée qui se trouvait la plus rapprochée de la fibre mise en vibration par le bruit, qui a été attirée sur cette fibre, et, si demain le même bruit se fait entendre de nouveau, ce sera peut-être la première personne qui pen-



sera au tonnerre, et la seconde au canon.

Un enfant a été mis en nourrice jusqu'à l'âge de six ans dans une campagne éloignée de Paris, où l'on parle un patois grossier. Il a maintenant quinze ans, et sa nourrice, appelée à Paris par une raison quelconque, vient le voir chez ses parents. Depuis sa rentrée sous le toit paternel, il n'a pas eu une seule fois l'occasion d'entendre parler le patois qu'il avait appris dans ses premières années; il l'a complétement oublié, ou du moins il le croit. Mais sa nourrice, en le revoyant, se met naturellement à lui parler son langage ordinaire, et il se trouve que le jeune homme comprend tout ce qu'elle lui dit. La forme, le son de tous ces mots de patois sont autant d'idées qui étaient restées en lui sans qu'il les sentît : c'est qu'elles s'étaient retirées dans les coins les plus écartés de son magasin d'idées, et, pour les remettre en mouvement, il fallait qu'il éprouvât une impression vive ayant quelque rapport, quelque affinité avec elles.

Un ami vient vous voir; il prend un siége,

sa visite n'a aucun but spécial, il n'a pas réfléchi d'avance à ce qu'il va dire, et pourtant, dès qu'il est assis, la conversation commence, et elle se continue longtemps. Vous voulez écrire une lettre; vous prenez la plume et, quoique vous ne vous soyez tracé d'avance aucun plan, votre plume court sur le papier, sans s'arrêter, jusqu'au bas de la quatrième page. Mais si, au moment de commencer la lettre, quelque circonstance extérieure était venue vous déranger, vous forcer de ne l'écrire qu'une heure plus tard, il est extrêmement probable ou plutôt il est certain qu'elle serait tout autre, sinon pour le fond, au moins pour les détails; et de même si votre visiteur avait retardé sa visite d'une heure, la conversation aurait pris un tout autre tour. Comment expliquer ces phénomènes bizarres? Il n'y a qu'un seul moyen : c'est d'admettre que nos idées existent moléculairement en nous et qu'elles sont soumises à des mouvements continuels, aussi difficiles à prévoir que les mouvements qui agitent les molécules de

l'air. En un jour, en une heure, tous les objets qui sont venus frapper la vue, tous les sons que nos oreilles ont perçus, tous les petits faits qui se sont réalisés autour de nous ont produit de nombreux dérangements dans nos molécules idéelles ; telle idée qui se trouvait placée de la manière la plus convenable pour être attirée ou poussée sur les fibres propres à mettre en mouvement la langue du visiteur, ou les doigts qui tiennent la plume, s'éloigne, entraînée dans l'agitation universelle, et c'est une autre idée qui vient produire sur les fibres l'ébranlement nécessaire.

Voici un orateur populaire qui monte à la tribune. Tous ces regards fixés sur lui provoquent dans ses molécules idéelles une agitation extraordinaire. Au premier moment, cependant, quelques-unes de ces molécules se trouvent à la place et dans les conditions nécessaires pour qu'elles agissent sur les fibres musculaires qui mettent en mouvement les organes de la parole : c'est justement pour cela qu'il débute par telle ou telle phrase plutôt que par telle autre. La phrase

suivante sera amenée par la position nouvelle qu'aura donnée à d'autres idées l'agitation incessante produite, en grande partie, par les regards, les gestes, les murmures ou les signes d'approbation des auditeurs. Si les lois qui régissent les mouvements des molécules idéelles étaient parfaitement connues, si tous les petits faits qui ont frappé l'orateur dans le cours de son improvisation étaient bien déterminés, ainsi que la situation exacte et les forces attractives ou répulsives des molécules idéelles au moment où a commencé le discours, un habile algébriste pourrait, par une suite d'équations, retrouver le discours tout entier, sans l'avoir entendu. Tout cela est admirable, dira-t-on, mais il est malheureux qu'un si beau résultat ne puisse être atteint qu'au moyen de tant de conditions dont pas une n'est réalisable. Je comprends parfaitement la force ironique de ce langage; mais j'en suis peu touché, je l'avoue. On pourrait opposer la même ironie au physicien affirmant que tous les mouvements qui se font dans l'air agité par la tem-

pête suivent des lois, et que, si ces lois étaient connues, les mouvements pourraient être calculés d'avance ; et pourtant tout le monde sent que l'affirmation du physicien est vraie.

Enfin, voici deux hommes qui dorment profondément. L'un de ces hommes est un paysan qui ne sait pas lire ; l'autre est un professeur de mathématiques. Parmi toutes les idées que fait acquérir l'étude de la géométrie, prenons au hasard celle d'un triangle rectangle : le paysan ne possède pas cette idée, il ne connaît ni le nom ni la chose ; au contraire, cette idée existe parfaitement nette chez le mathématicien. Toutefois, cela ne veut pas dire que celui-ci pense actuellement à un triangle rectangle, puisque, plongé dans le sommeil, il ne pense à rien ; cela veut dire qu'il y a en lui quelque chose de réel, qui ne se trouve pas dans le paysan, et qui est propre à éveiller la pensée en acte du triangle, dès que les circonstances deviennent favorables, c'est-à-dire quand certaines fibres sensibles sont mises en vibra-

tion. On dira que l'idée du triangle n'est pas dans le corps du savant, qu'elle est dans son âme : mais comment peut-il exister quelque chose *dans* un être qui n'a ni dehors ni dedans, puisqu'il n'a point de parties? On répondra que *dans* est pris ici en un sens figuré, immatériel. Pourquoi, au lieu de parler par figure, n'emploie-t-on pas le mot propre? Parce que ce mot n'existe pas. Mais n'est-ce pas une chose étrange que la langue n'ait pas de mots pour exprimer ce qui est immatériel, c'est-à-dire précisément ce qu'on prétend être d'une nature supérieure? Cela prouve évidemment que les créateurs de la langue ne croyaient qu'à l'existence des êtres matériels. La notion d'un être immatériel ne s'est formée que beaucoup plus tard, par des combinaisons accidentelles entre les molécules représentatives intérieures : c'est une notion parasite qui n'a pu recevoir que des noms parasites eux-mêmes, c'est-à-dire tirés d'autres noms correspondant à des êtres réels.

Les faits qui viennent d'être exposés, et auxquels il serait facile d'en ajouter beaucoup



d'autres, suffisent pour prouver que les idées occupent chacune une place distincte à l'intérieur de l'homme et que cette place change sans cesse, ce qui revient à dire que les idées sont douées d'une grande mobilité, sans toutefois qu'elles puissent jamais sortir des limites marquées par le corps. Mais on éprouvera peut-être une certaine répugnance à accepter le nom de molécules, et quelques personnes pourront penser qu'il eût mieux valu représenter les idées comme de simples empreintes marquées sur la masse du cerveau. On verra bientôt que toute formation d'idée, au moins quand il s'agit d'objets physiques, commence, en effet, par une empreinte, et ce nom pourrait être conservé, s'il ne paraissait pas trop difficile de concevoir des empreintes comme étant capables de se mouvoir, de se rapprocher ou de s'éloigner, de se cacher et de reparaître. Le mot *cellules*, aujourd'hui fort employé par les physiologistes, aurait pu également être substitué à celui de molécules ; mais le rôle important que jouent les objets extérieurs dans la formation des idées s'accorderait mal,



ce semble, avec celui que les physiologistes attribuent aux *cellules*. Quoi qu'il en soit, le nom qu'on voudra choisir est de peu d'importance en lui-même ; ce qui est essentiel, c'est de reconnaître que chaque idée suppose quelque chose occupant une place nécessairement très-petite, et pouvant se mouvoir en tous sens avec une grande rapidité dans les limites entre lesquelles ce qu'on appelle l'âme est renfermé. Mais pour reconnaître cela, ne faudrait-il pas d'abord qu'une expérience sensible nous eût montré quelque chose de tel dans les corps que nous disséquons ? Croire sans avoir vu n'est-il pas la chose la plus contraire à la méthode scientifique ? Eh ! sans doute, cela n'est pas scientifique ; mais comment voudrait-on qu'on appliquât la méthode scientifique à l'explication de la pensée, qui n'est jamais entrée dans le domaine de la science ? Ce sont les philosophes qui s'occupent de la pensée, et la philosophie, par la nature même des choses qu'elle étudie, est condamnée à souvent user de l'hypothèse, qui, du reste, n'est autre chose qu'un travail



intérieur des molécules idéelles fait sans l'intervention directe d'une sensation spéciale, mais par suite des tendances qui se sont développées dans les molécules par l'effet de sensations anciennes et très-nombreuses.

II

Formation des idées; sensation.

Lorsqu'un objet quelconque, une rose par exemple, vient pour la première fois frapper l'œil de l'hommo, la rétine reçoit, par l'action de la lumière, une impression qu'une fibre nervale transporte au cerveau. Là cette impression trace sur la masse du cerveau une empreinte très-petite, où se distinguent plus ou moins nettement toutes les qualités de

forme, de couleur, de densité, etc., qui existent dans la rose. Cette empreinte, dès qu'elle est tracée, renvoie dans la fibre une impression réflexe toute semblable à celle qui est venue du dehors par la rétine, avec cette différence toutefois qu'elle parcourt la fibre en sens contraire. C'est alors qu'il y a ce qu'on appelle impression sentie, sensation représentative ; ainsi la sensation consiste proprement dans une impression à deux courants contraires, partant l'un de l'objet, l'autre de son image ; ce n'est là sans doute qu'une hypothèse, mais cette hypothèse rend bien compte de tous les faits. Les corps bruts reçoivent des impressions et n'ont point de sensations représentatives ; par exemple, une pierre tombant sur un corps mou y produit une dépression, sans que la pierre soit sentie ; pourquoi y a-t-il ici absence de sensation ? Parce que, dans ce corps mou, il ne se forme aucune image de la pierre produisant par le dedans une impression réflexe semblable à celle qu'a causée la pierre par le dehors. Chez un ave ugle, l'œil reçoit l'impression externe des rayons de

lumière absolument comme chez celui qui voit une rose ; mais aucune fibre ne porte cette impression au cerveau, aucune empreinte de la rose ne se forme et ne renvoie l'impression sur la fibre ; dès lors il n'y a point sensation proprement dite, et l'aveugle ne voit pas la rose, puisque voir c'est sentir par la vue.

On pourra faire à cela deux objections. 1° On dira que, d'après cette manière d'expliquer la sensation, c'est la fibre qui sent, et non pas l'homme lui-même ; celui-ci n'aurait pas le droit de dire *je sens*, il devrait dire : *ma fibre sent*. Mais on verra plus loin, quand nous étudierons la question du moi, qu'il y a identité complète de sens entre les deux manières de parler, *je sens* et *ma fibre sent*. 2° On dira que, lors même qu'on admettrait dans la fibre cette impression ou cette vibration à deux courants contraires, ce ne serait là qu'un phénomène matériel accompagnant, si l'on veut, la sensation, mais ce ne serait pas la sensation elle-même. Et pourquoi ne veut-on pas que ce soit la sensation ? Parce que la

sensation serait alors trop facile à comprendre, et on veut qu'elle ait quelque chose de mystérieux, afin de pouvoir l'attribuer à un être mystérieux lui-même ou plutôt inintelligible, tel qu'une âme immatérielle, existant sans lieu, sans rapport déterminé avec l'espace. Enfin, on répliquera peut-être que la sensation n'a rien de mystérieux en réalité, que, loin d'être inintelligible, elle est parfaitement comprise de tout le monde, mais sans qu'il soit possible de l'expliquer autrement qu'en la nommant et en faisant appel au sentiment universel. Nous soutenons, nous, que, si l'on est forcé quelquefois d'admettre des choses inexpliquées, il faut en réduire le nombre autant que possible, et nous préférerons toujours le système qui explique à celui qui n'explique pas.

A cette sensation, que nous avons appelée représentative, il faut en ajouter une autre beaucoup plus vague, et qui pourrait bien être une propriété commune à tous les corps, sauf des différences de degré. Le vrai nom de cette propriété est plutôt sensibilité que

sensation. Le plaisir et la douleur, chez les animaux, sont les manifestations les plus frappantes de leur sensibilité ; les plantes présentent certains phénomènes qui semblent attester leur sensibilité, et je n'oserais pas affirmer que chez les minéraux eux-mêmes il n'existe rien qui ressemble à une espèce de sensibilité très-sourde, très-rudimentaire.

Quand l'impression est terminée, quand la fleur a cessé d'être présente ou d'agir sur nos sens, si cette impression a été assez prolongée, assez sentie, la particule du cerveau qui a reçu l'empreinte et qui a exercé l'action réflexe se détache et va augmenter le nombre des molécules qui forment la partie active de l'âme, tandis que les fibres sensibles en sont la partie fixe et passive. Comment savons-nous que les choses se passent ainsi ? Evidemment ce ne peut toujours être qu'une supposition de notre part, mais cette supposition est déjà rendue très-probable par les faits que nous avons étudiés, et elle le deviendra de plus en plus à mesure que nous avancerons dans cette étude.

A notre théorie de la sensation on opposera peut-être ces paroles de Claude Bernard : « La matière du cerveau n'a pas plus conscience de la pensée que la matière brute d'une horloge n'a conscience de l'heure qu'elle indique. » Mais ce langage n'est nullement en désaccord avec le nôtre. Le cerveau, comme masse, n'est que le terrain où les fibres mises en jeu par les sens marquent des empreintes et détachent des molécules idéelles ; il ne sent rien par lui-même, mais il fournit ce qui sent, ou plutôt ce qui produit la sensation en agissant, par réflexion, sur les fibres. Claude Bernard n'a pu vouloir nier cela, puisqu'il n'y a pas même pensé. On dira que, s'il avait eu cette pensée, il l'aurait bien vite rejetée comme absurde : on me permettra de dire que je n'en crois rien ; j'admettrai volontiers qu'en sa qualité de physiologiste, il n'aurait pas mis cette pensée au nombre de celles qu'il devait enseigner comme professeur ; mais il ne l'aurait point déclarée absurde, parce que l'expérience directe, seul critérium admis par la science, est

aussi impuissante à en montrer la fausseté que la réalité.

C'est avec raison aussi que d'autres physiologistes repoussent, comme brutale, la doctrine de certains matérialistes qui regardent la pensée comme le produit d'une sécrétion. Il est vrai qu'on pourrait trouver une certaine analogie lointaine entre une sécrétion et le détachement des molécules idéelles ; mais ces molécules ne sont pas la pensée, elles servent à la produire, et tout au plus peut-être, quand elles entrent en activité, sont-elles le siége d'un commencement sourd de sensation, qui ne s'achève que dans la fibre.

Si, pour ridiculiser nos molécules, on disait qu'un tel système fait de l'homme pensant quelque chose comme une boîte dans laquelle un enfant s'amuserait à renfermer des images découpées, il serait facile de répondre qu'une telle boîte ne ressemble à l'homme que par un côté très-insignifiant, et qu'elle ne trouverait, dans ces découpures, rien qui pût lui procurer le privilége de la



pensée. Ces découpures ne viennent pas d'un cerveau en rapport avec des fibres sensibles, le long desquelles puissent circuler deux courants de même nature, mais allant en sens contraire, et il faudrait cela pour qu'il y eût sensation, pensée.

Dans les faits de mémoire ou de pure imagination, il y a aussi conscience ou sentiment intérieur de ce qui se passe chez l'être pensant. Voici un homme à qui sa mémoire rappelle une statue qu'il a vue quelque part, ou qui s'en figure une imaginativement : il n'a devant lui aucune statue l'impressionnant du dehors ; c'est d'une molécule ou du jeu de plusieurs molécules internes que vient directement la vibration imprimée à la fibre, non pas à partir de son extrémité oculaire, mais à partir d'un point moyen quelconque. Cependant, la vibration ne s'en prolonge pas moins jusqu'au cerveau, et celui-ci reçoit une empreinte qui renvoie la vibration en sens contraire, le long de la fibre, jusqu'au point moyen où elle a commencé. Il y a donc sensation, mais cette sensation est en quelque

sorte plus courte, elle est moins vivace, et quand elle prend fin, le point impressionné se détache rarement en molécule.

Il arrive souvent que plusieurs fibres concourent ensemble à graver l'empreinte représentative sur la masse du cerveau. Par exemple, nous pouvons sentir l'odeur de la rose, en même temps que cette fleur frappe nos regards, et alors une fibre partant du nez aboutit au même point du cerveau que la fibre partant de la rétine. Dans ce cas, le point impressionné s'imprègne en même temps des qualités odorantes et des qualités visibles de la rose.

Dès qu'une molécule idéelle, celle de la rose par exemple, est détachée du cerveau, elle commence à se mouvoir dans le réseau très-compliqué des fibres cérébrales, nervales et musculaires. Par suite de ces mouvements et par l'effet combiné de nouvelles impressions, elle contracte peu à peu des forces attractives ou répulsives très-diverses. Chaque fois que l'homme qui a déjà vu une rose se trouve en présence d'une rose nouvelle, le

point du cerveau impressionné attire la molécule de la première rose, pour rendre plus nettes les premières empreintes, rectifier celles qui n'étaient pas exactes et y en ajouter de nouvelles. C'est ainsi que l'homme arrive enfin à posséder l'idée vraie et complète d'une rose. Comment tant de choses peuvent-elles exister dans des molécules d'une petitesse extrême ? On peut répondre à cela que la petitesse n'est rien en elle-même, que les molécules dont il s'agit peuvent paraître grandes si nous en imaginons de beaucoup plus petites encore. Nous trouvons, d'ailleurs, dans la photographie, une preuve frappante qui ne nous permet pas de douter que les plus petites surfaces, dans le sens ordinaire du mot *petites*, ne puissent contenir une multiplicité prodigieuse de points représentatifs : rappelons-nous ces épreuves photographiques que tout le monde connaît et dont chaque point, imperceptible à l'œil nu, nous apparaît, quand il est vu à travers une loupe, comme un vaste tableau où se peint

la réalité des choses dans ses plus minutieux détails (1).

Mais ce n'est pas seulement par des empreintes figurées, par des ressemblances de formes que les molécules idéelles représentent les objets extérieurs ; c'est aussi par une véritable participation à toutes leurs propriétés, à toutes leurs aptitudes. Il se développe peu à peu dans ces molécules une tendance à faire entre elles des combinaisons, des rapprochements, des mouvements de toute sorte, propres à représenter plus ou moins fidèlement tout ce qui se fait au dehors par suite des rapports réciproques qui s'établissent entre tous les objets de la nature. La matière du cerveau diffère de toute autre matière, précisément par cette propriété singulière

(1) Cette propriété que possède la lumière, de transporter ainsi à distance les formes d'une multitude indéfinie d'objets, est un fait qu'il faut bien reconnaître, mais qu'il est bien difficile d'expliquer d'une manière satisfaisante. Ces formes suivent-elles le rayon tout le long de son trajet ? Alors, l'espace serait rempli partout d'images qui se croiseraient dans tous les sens. Au contraire, ces formes n'existent-elles qu'aux deux extrémités du rayon ? Alors comment vont-elles ainsi d'une extrémité à l'autre sans passer par les points intermédiaires ?

qu'elle possède de se fragmenter en parcelles très-ténues, qui contractent facilement des ressemblances de forme et de nature avec tous les objets du dehors. Cela est merveilleux, sans doute; mais ce qui nous étonne en cela n'est autre chose que ce qu'on a toujours trouvé d'étonnant, d'inexplicable dans la pensée; car le jeu des molécules idéelles se confond avec le mécanisme de la pensée. On verra plus loin que l'autorité de la raison n'a pas d'autre fondement que cette participation des molécules idéelles aux qualités naturelles des objets extérieurs, aux forces physiques dont ils sont doués.

Quand la molécule *rose* est formée comme cela vient d'être expliqué, elle conserve longtemps la propriété de rappeler à la pensée, par son contact avec une fibre, chacune des roses qui ont attiré nos regards, tantôt l'une, tantôt l'autre, selon que la molécule frappe la fibre de tel ou tel côté, dans telles ou telles conditions, par telle ou telle de ses parties. Mais elle peut aussi, dans certains cas, susciter la pensée d'une rose en général, sans

que ce soit celle-ci plutôt que celle-là. Pour qu'il en soit ainsi, il suffit que la molécule, en frappant la fibre, se trouve animée d'un mouvement de rotation ou d'un simple tremblement qui lui fait présenter assez vite un certain nombre de ses points, sans que l'un d'eux ait le temps de prendre une influence dominante; on peut encore supposer que cela arrive quand la molécule ne s'approche de la fibre qu'entourée d'une espèce de nuage qui rend indistinctes les empreintes particulières dont elle est chargée, ou quand ces empreintes perdent momentanément leur netteté par une cause quelconque. C'est ainsi qu'on peut expliquer ce qu'on désigne ordinairement sous le nom d'idées générales.

Outre les idées concrètes, comme celle d'une rose, l'homme pensant possède aussi des idées accidentelles ou abstraites, comme celles de blancheur, de dureté, de mollesse, etc. Prenons l'un de ces accidents, la blancheur, par exemple, et voyons comment peut se former la molécule qui la représente. On a vu d'abord une fleur blanche, un lis,

et la molécule du lis s'est formée, portant parmi ses empreintes celle de la blancheur, mais sans que cette couleur fût remarquée au premier abord. Quelque temps après, on a vu une poule blanche, une plume blanche, une mousseline blanche, du lait blanc, et, à un moment donné, les molécules idéelles de tous ces objets se sont trouvées rapprochées. Leur rapprochement n'a pu se faire sans donner à l'empreinte de blancheur commune à toutes ces molécules une intensité qu'elle n'avait pas dans chaque molécule séparée, et cette intensité lui a donné la force d'affecter vivement la sensibilité d'une fibre et de détacher du cerveau une molécule spéciale pour la blancheur. Cette molécule porte en elle des empreintes qui rappellent qu'elle est abstraite du lis, de la poule, etc., ce qui ne veut pas dire qu'elle en est tirée au dehors, mais seulement qu'elle en provient comme l'effet de sa cause.

Il peut arriver aussi que l'abstraction s'opère sans le concours d'un si grand nombre de molécules ou d'objets; si, par exemple, le

hasard, c'est-à-dire une circonstance indéterminée, rapprochait la fleur blanche d'un objet noir, le contraste seul pourrait donner à la blancheur du lis assez d'intensité pour qu'elle affectât fortement la fibre sensible et détachât la molécule blancheur. Mais toujours ce sont les molécules idéelles qui agissent en nous, et cette action est déterminée par les circonstances; ce n'est pas une entité nommée âme qui abstrait parce qu'il lui plaît d'abstraire; l'abstraction se fait, comme la sensation se produit, quand tout est disposé pour que les choses se passent ainsi. Ce n'est pas que la volonté ne puisse quelquefois jouer un certain rôle dans l'abstraction; mais la volonté d'abstraire est elle-même le résultat des circonstances extérieures ou intérieures : tel homme pourra voir des objets blancs en assez grand nombre sans qu'il se forme en lui une idée nette de la blancheur; tel autre ne verra qu'un objet blanc, et une disposition particulière ou une pensée qui lui sera communiquée rendra la blancheur de cet objet assez intense pour que l'idée abstraite de blancheur se forme.



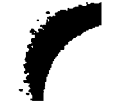
Enfin, la formation des idées abstraites est peut-être facilitée par une tendance congénitale du cerveau à fournir les molécules qui y correspondent. Mais nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ces tendances, à propos des idées métaphysiques.

Les qualités que représentent les idées abstraites existent réellement dans les objets extérieurs, et elles occupent la même place que ces objets, sans que pour cela l'on puisse dire que la place soit occupée deux fois. L'objet comprend tous les accidents qu'on peut découvrir en lui; une qualité abstraite est l'un de ces accidents considéré à part; dire que l'objet occupe une place, c'est déjà dire que les accidents l'occupent; dire ensuite qu'un accident occupe la même place, ce n'est pas affirmer une seconde occupation, c'est tout simplement répéter partiellement ce qu'on avait déjà dit d'une manière plus générale. Ainsi, il n'y a pas double occupation, il n'y a que double affirmation, générale, puis partielle, d'une occupation unique.

Pascal faisait consister la noblesse de

l'homme dans la faculté qu'il a de sentir ses propres impressions. L'homme n'est qu'un faible roseau, disait-il; mais c'est un roseau pensant; s'il plie, il sait qu'il plie, et les forces naturelles qui le courbent ne savent pas ce qu'elles font; cela seul suffit pour le placer bien haut au-dessus d'elles. On se demandera peut-être si cette haute idée qu'avait Pascal de la faculté de sentir peut se concilier avec un système qui réduit la sensation intérieure à une impression à la fois ascendante et descendante le long de la même fibre.

Pascal qui, par un des côtés de sa nature intellectuelle, était admirablement doué pour les sciences exactes, avait par un autre côté des tendances mystiques très-prononcées, et tout annonce que l'idée qu'il se faisait du roseau pensant était fortement entachée de mysticisme ; il est donc probable que la sensation expliquée par une impression à la fois ascendante et descendante lui aurait paru manquer de grandeur, puisqu'il n'y reste presque rien de mystérieux. Mais si, rejetant ses tendances mystiques, Pascal avait voulu



considérer la sensation comme dépendant de l'organisation générale de l'être pensant, il aurait compris qu'elle s'associe à la formation des idées morales et sociales, à tout ce qui fait la supériorité de l'homme sur les animaux, du roseau pensant sur les forces brutes qui le plient. Si ce roseau ne pensait, ne sentait que sa faiblesse, ce n'est pas cela qui le rendrait supérieur de beaucoup aux forces brutes de la nature, mais par cela même qu'il sent sa faiblesse, il sent beaucoup d'autres choses, et, entre autres, la force qu'il peut puiser dans la vie sociale, dans le principe de solidarité : voilà sa vraie grandeur.

On se tromperait beaucoup si l'on regardait comme un simple paradoxe, une nouveauté sans appui dans les systèmes du passé, notre manière d'expliquer la formation des idées. Plusieurs philosophes anciens ont enseigné que de tout objet matériel il sortait quelque chose de subtil qui venait frapper l'œil de l'homme, et qu'ils appelaient espèce sensible; que cette émanation subtile pénétrait par les nerfs jusqu'au cerveau, et que là, pas-

sant de l'état d'impresse à celui d'expresse, elle devenait une image permanente de l'objet extérieur. Cette image était précisément ce que nous appelons molécule idéelle.

Saint Thomas d'Aquin admettait l'existence d'idées-images qui se gravaient dans le *sensorium commune*, et, une fois gravées, restaient douées d'une existence permanente; seulement, il ne les considérait pas comme parties constituantes de l'âme, elles n'étaient, selon lui, que des agents intermédiaires, rendant possible l'action d'une âme immatérielle sur la matière, et réciproquement. C'était l'âme immatérielle qui sentait, mais elle ne sentait que par l'intervention des idées-images. Il y a entre cette hypothèse et la nôtre de très-grandes différences, mais il y a aussi quelques points communs.

Pendant tout le moyen-âge, la réalité substantielle des idées générales, qu'on appelait des universaux, a été soutenue avec un grand luxe d'arguments par les réalistes ; elle était vivement combattue par les nominalistes. Il est vrai que les réalistes comprenaient autre-



ment que nous la réalité de leurs universaux; c'était en dehors des âmes, dans un monde appelé intelligible, qu'ils plaçaient cette réalité; on ne se demandait pas quel pouvait être le lieu du monde intelligible ; on était persuadé qu'il existait réellement beaucoup de substances sans lieu, et que pour expliquer cela il suffisait de les concevoir comme immatérielles. Au fond, cela réduisait à bien peu de chose la différence entre le réalisme et le nominalisme ; mais les discussions n'en étaient pas moins ardentes, et dans ces discussions il arrivait souvent aux réalistes de dire des choses excellentes, dont le système des molécules idéelles pourrait s'emparer pour prouver qu'il a eu de tout temps des partisans.

Charles Bonnet n'osait pas nier l'existence d'une âme immatérielle, cela aurait pu l'exposer à certains dangers, mais il disait que, ne sachant pas du tout ce que c'est qu'une substance immatérielle, nous n'avons pas à nous en occuper, et nous ne devons parler que des parties du corps qui sont mises en jeu

dans tous les actes de l'âme. A chacune de nos idées il faisait correspondre une fibre très-déliée; et c'étaient les mouvements opérés dans les molécules de cette fibre qui constituaient ou qui éveillaient le sentiment de l'idée. La connaissance de l'alphabet supposant celle de vingt-cinq lettres, il disait que chacun de nous possède vingt-cinq fibres distinctes, depuis la fibre *a* jusqu'à la fibre *z*. Remplacez fibre par molécule, et le système de Bonnet sera presque identique au nôtre.

Enfin M. Taine, dans son livre intitulé *De l'Intelligence*, ne prononce pas le mot *molécules*, mais il parle d'images dans un sens tout à fait analogue. « Ce que l'observation démêle au fond de l'être pensant, dit-il, ce sont, outre les sensations, des images de diverses sortes, primitives ou consécutives, douées de certaines tendances, et modifiées dans leur développement par le concours ou l'antagonisme d'autres images simultanées ou contiguës... L'esprit agissant est un polypier d'images mutuellement dépendantes. »

On le voit donc, le système des molécules

repose sur quelque chose qui a, dans tous les temps, frappé l'attention de quelques penseurs, et c'est là un puissant argument en sa faveur. Car c'est la réalité seule qui peut avoir le privilége d'attirer ainsi, à toutes les époques, les regards de ceux qui ont la patience de sonder plus profondément que le vulgaire les régions encore mal connues de la pensée.

III

Jugements et raisonnements.

On définit ordinairement le jugement : un acte par lequel l'âme décide s'il y a convenance ou disconvenauce entre deux idées ; ce qui semble supposer que les deux idées viennent se présenter devant l'âme, qui les a sommées de comparaître, et qui est comme assise sur un tribunal, d'où elle interroge les idées et les soumet à une enquête rigoureuse, pour

prononcer ensuite sa sentence avec une autorité souveraine.

Examinons quelques jugements des plus ordinaires et voyons si les choses se passent réellement de cette manière. Prenons d'abord pour exemple le jugement qui s'énonce ainsi : *le miel est doux*, et cherchons à découvrir par quelle série de mouvements intérieurs un être pensant arrive à concevoir ainsi la douceur comme appartenant au miel ou le miel comme possédant la douceur. L'idée du miel se présente d'abord. Et pourquoi se présente-t-elle? Est-ce parce qu'une certaine entité, nommée âme, l'a citée à comparaître devant elle? Non, c'est parce que le hasard, c'est-à-dire une cause inconnue, a placé un pot de miel sous les yeux du corps, ou parce que quelqu'un vient de parler du miel, ou parce qu'on a lu dans un livre le mot *miel*, ou parce que la vue d'une ruche a rappelé la pensée du produit qu'on retire des ruches, etc. Mais la molécule *miel*, ainsi mise en mouvement, en contact avec une fibre, porte en elle des empreintes ou des tendances

qui lui donnent la force d'attirer la molécule de la douceur ou du mot *doux* : c'est ce rapprochement des deux molécules qui constitue le jugement. Si, par suite des mouvements continuels qui se font dans les molécules, celle de l'amertume se trouvait un instant rapprochée de celle du miel, elle s'en verrait aussitôt repoussée, toujours par l'effet des empreintes et des tendances que portent en elles ces molécules, et ce repoussement constituerait un autre jugement qui, cette fois, serait négatif : *le miel n'est pas amer*.

Comme on le voit, il n'y a jusqu'ici rien qui ressemble à une sentence prononcée ; il y a rapprochement ou écart entre certaines molécules, rien de plus; je *juge* veut simplement dire : il se fait en moi un rapprochement ou un écart de molécules. Très-souvent, il est vrai, on ne s'en tient pas là, et pour manifester ce rapprochement ou cet écart, on énonce par la parole une proposition qui prend la forme d'une sentence, puisque celui qui l'énonce semble avoir pour but de contraindre en quelque sorte ceux à qui il parle

à penser ce qu'il a pensé lui-même. Mais ce n'est plus là le jugement, c'en est l'énoncé, et c'est cet énoncé seul qui est vraiment une sentence.

D'après les grammairiens, toute proposition, c'est-à-dire tout énoncé de jugement, se réduit à trois parties essentielles : sujet, verbe et attribut, et il n'y a point d'autre verbe logique que *être*. Pour eux, la proposition *le rossignol chante* ne signifie pas proprement que le rossignol possède le talent ou fait l'action de chanter ; elle signifie que le rossignol est chantant. En réalité, les deux idées entre lesquelles il y a eu rapprochement quand on affirme que le rossignol chante, sont bien plus souvent celles du rossignol et du chant que celles du rossignol et d'un être chantant. Mais comme tout chant suppose un être chantant, il est certain que l'analyse des grammairiens ne change pas la valeur essentielle du jugement ; on peut seulement douter qu'elle rende un compte bien exact de ce qui se passe dans l'esprit quand on juge.

On fera peut-être, contre notre manière

d'expliquer le jugement, une objection analogue à celle qu'on a déjà faite à propos de la sensation : il est possible, dira-t-on, que tout jugement suppose un mouvement de molécules, mais ce n'est point ce mouvement qui constitue l'acte de juger. La molécule *doux* peut se rapprocher de la molécule *miel*, quand je juge que le miel est doux; mais c'est moi qui juge, et le mouvement des molécules ne peut pas être confondu avec l'acte du moi. Nous verrons plus loin, quand nous examinerons la question du moi, que cette prétendue distinction du moi et des molécules est une pure chimère.

Dans une foule de circonstances, il s'opère entre nos molécules idéelles beaucoup de rapprochements ou de repoussements dont nous n'avons pas conscience nette, parce qu'ils se font sans qu'une fibre en soit affectée : ce sont pourtant des jugements, mais des jugements sourds ou latents, qui ne sont pas pensés formellement et qui produisent pourtant dans l'âme les mêmes effets que s'ils étaient pensés. Je prouverai bientôt, par des

faits, la réalité de ces jugements non sentis et de leurs effets.

Le raisonnement n'est qu'une suite de jugements s'enchaînant l'un à l'autre, c'est-à-dire une suite de rapprochements ou d'écarts qui se font entre les molécules, et qui sont amenés les uns par les autres ; cette suite de mouvements peut, d'ailleurs, avoir lieu d'une manière latente quand elle se réalise sans affecter une fibre : il y a des raisonnements latents comme il y a des jugements latents.

Les jugements et les raisonnements, surtout quand ils ont eu lieu avec conscience, c'est-à-dire avec ébranlement communiqué aux fibres, après n'avoir été que de simples mouvements de molécules idéelles, se fixent souvent dans les molécules mêmes par des traces propres à rappeler le souvenir des mouvements accomplis et propres aussi à provoquer de nouveaux mouvements dans d'autres molécules, quand des circonstances difficiles à déterminer donnent aux traces des jugements l'activité nécessaire. Il est évident, par exemple, que la connaissance d'un

grand nombre de théorèmes et des raisonnements au moyen desquels on les démontre existe dans l'esprit d'un mathématicien, même quand ces théorèmes et ces raisonnements sont complétement étrangers à sa pensée actuelle; elle y existe sous forme de traces, que de nombreux jugements ont fait se graver dans beaucoup de molécules idéelles. On demandera peut-être pourquoi il ne se formerait pas des molécules judicielles, comme il se forme des molécules idéelles. Il est certain que cela ne paraît pas impossible; mais on peut citer des faits qui semblent prouver que les choses ne se passent pas ainsi, au moins dans les cas les plus nombreux.

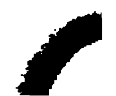
Soit pour exemple ce théorème ou ce jugement : trois lignes droites au moins sont nécessaires pour déterminer une figure fermée; s'il existait dans l'esprit une molécule judicielle qui représentât ce jugement, il semble qu'il ne pourrait y avoir qu'une manière de l'énoncer par une proposition, tandis que l'énonciation peut se faire de beaucoup de

manières différentes. Ainsi, on dira quelquefois : il faut trois lignes droites pour fermer une portion d'espace ; d'autres fois on dira : deux lignes droites ne suffisent pas pour former une figure, il faut y en ajouter une troisième ; ou encore : parmi les figures rectilignes, le triangle est celle qui a le plus petit nombre de côtés, etc. Il est évident que ce qui correspond à tant de manières de parler différentes ne peut guère être une molécule nettement déterminée et toujours la même ; il est bien plus probable que c'est une trace, une empreinte qui a pu se graver en même temps sur plusieurs molécules, ici d'une certaine manière, là d'une autre, bien qu'en somme toutes ces traces représentent un fait commun.

Revenons maintenant à ces jugements latents dont nous avons parlé, et montrons-en l'existence réelle, comme traces gravées sur les molécules ; prouvons cela par des faits que personne ne puisse révoquer en doute.

Supposons que, pour une raison quelconque, vous éprouviez le besoin de parler sans

retard à un de vos amis. Vous allez sur-le-champ vous mettre en route vers la demeure de cet ami, et, sans vous y tromper, vous prendrez le chemin le plus court. Pourquoi prendrez-vous ce chemin plutôt qu'un autre? C'est, évidemment, parce que vous savez qu'il est le plus court. Mais que veut dire ici cette expression *vous savez ?* Cela ne signifie pas que vous comparez actuellement plusieurs chemins, et que vous jugez l'un d'eux plus court que tous les autres; non, votre pensée ne se porte ni sur l'idée de *chemin*, ni sur celle de *court;* ce qui vous occupe uniquement, c'est le désir de voir votre ami. Il est vrai pourtant que vous savez que tel chemin est le plus court, et cela veut dire que ce jugement, cette connaissance est gravée par des traces persistantes sur des molécules qui mettront en jeu, sans que vous en soyez conscient, les muscles de vos pieds et de vos jambes, afin que vous puissiez vous transporter au plus vite chez votre ami. Nous verrons ailleurs que cela peut encore s'expliquer d'une autre manière.



Tel général se voyait menacé d'une déroute presque certaine, lorsqu'une manœuvre habile commandée par lui est venue tout à coup changer la face des affaires, et c'est lui qui a battu son ennemi à plate couture. S'il voulait exposer les raisons qui l'ont porté à commander cette manœuvre, non-seulement il lui faudrait beaucoup de temps et beaucoup de paroles, mais plusieurs de ces raisons échapperaient à sa mémoire ; car leur action, tout intérieure, a été si rapide qu'il ne les a senties en lui-même que d'une manière très-confuse. Cependant il est certain que ces raisons ont agi, puisqu'il peut en reconnaître et en relater quelques-unes. Donc, chacun des jugements qui formaient toutes ces raisons s'est réalisé rapidement en lui par le mouvement de certaines molécules, qui se trouvaient alors à la place convenable pour provoquer une résolution. Quelques instants plus tôt ou plus tard, elles auraient été différemment disposées, et la résolution n'aurait pas été la même. On explique ordinairement les faits de ce genre en disant que

l'auteur de la résolution, dont les résultats ont été si heureux, a montré du génie, qu'il a eu une inspiration lumineuse. Mais cherchez bien ce qu'il y a au fond de ces mots, *génie*, *inspiration*, et vous verrez qu'ils ne peuvent signifier autre chose qu'une grande aptitude à produire une suite rapide de mouvements d'idées qui se font, pour la plupart, d'une manière inconsciente.

Les paysans normands passent généralement pour manquer de franchise ; on les accuse de ne jamais répondre directement à la question qu'on leur adresse, comme s'ils craignaient toujours que cette question ne cachât un piége, qu'on ne voulût par exemple s'emparer de leur réponse pour en faire la base d'une réclamation pécuniaire ou d'un bon procès. Vous rencontrez un de ces paysans qui revient de la foire, conduisant une vache qu'il y a achetée, et vous lui dites : Combien avez-vous payé cette belle vache, maître Pierre ? Il vous répond : « Je l'ai payée deux pistoles de plus que je ne voulais y mettre, et cela m'a bien gêné, allez, car

j'avais besoin de ces deux pistoles pour d'autres emplettes qui m'auraient été bien utiles. » Cherchons à deviner pourquoi, au lieu de répondre directement à votre demande, le paysan normand préfère ainsi parler pour ne rien dire. Il a dû se faire à lui-même le raisonnement suivant : Pourquoi mon voisin veut-il savoir combien j'ai payé ma vache ? Aurait-il envie de me l'acheter ? Ou bien, dans le cas où je paraîtrais content de mon emplette, ce qui lui ferait supposer qu'il me reste encore de l'argent, et que je ne suis pas à sec, voudrait-il m'en emprunter ou seulement me proposer de lui payer à boire ? Sa question, en tout cas, doit avoir un but, et, comme je ne connais pas ce but, je dois plutôt supposer qu'il se rapporte à l'intérêt du voisin qu'au mien. Je serais bien niais de jouer le jeu de mon adversaire. Donc, je dois lui répondre d'une manière qui ne lui apprenne pas ce qu'il veut savoir et dont il ne puisse tirer aucun avantage. Notre paysan a-t-il réellement pensé tout cela, a-t-il formé cette suite de jugements ? Non, si l'on

veut que les mots *juger* et *penser* aient toujours le sens net et précis que leur donne le dictionnaire ; oui, si l'on admet qu'il puisse y avoir dans l'âme une foule de jugements qui, sans venir se montrer sensiblement à la conscience interne, agissent pourtant au dedans de nous et sont les causes réelles de nos déterminations, de nos actes. Il est évident que notre paysan ne s'est déterminé à faire sa réponse évasive que par des raisons qui sont en lui, mais qui y sont d'une manière latente, puisqu'il lui serait impossible à lui-même de se les rappeler, de se dire en quel nombre et dans quel ordre elles se sont présentées.

Un enfant voit, pour la première fois, ferrer un cheval, et il entend dire, aussi pour la première fois, que l'artisan qui fait cette opération est un maréchal. Aussitôt il adresse à son père cette question : Comment les *maréchaux* font-ils pour percer le fer? Dans ce cas, il est évident que l'enfant a dû faire à peu près le raisonnement suivant : *Maréchal* doit former son pluriel comme les



autres mots en *al* que je connais; or, *cheval*, *animal*, font au pluriel *chevaux*, *animaux;* donc *maréchal* doit faire *maréchaux*. S'il n'a pas fait ce raisonnement d'une manière formelle, consciente, les jugements qu'il suppose ont dû se faire en lui d'une manière latente. L'existence réelle de ces jugements ne peut être niée, puisqu'ils ont produit, comme effet matériel, l'énonciation du mot *maréchaux*, et, si l'enfant les a faits sans en avoir conscience, s'il ne se rappelle pas les avoir faits, c'est que tout s'est réduit à des mouvements de molécules ayant produit le même résultat que s'ils avaient été faits avec conscience. Cet exemple est tout à fait décisif; car un enfant n'a pas étudié la logique et ne sait pas faire verbalement des raisonnements en règle; cependant les raisonnements se font d'eux-mêmes en lui, sans qu'il le sache, et sous forme de simples mouvements de molécules.

Dans certains cas, les mouvements qui se produisent parmi les molécules idéelles constituent des jugements qui, sans être for-

mellement sentis, ne peuvent pourtant pas être considérés tout à fait comme latents. C'est ce qui arrive, par exemple, pour les jugements qui se manifestent au dehors par l'expression du regard ou par le geste. Ainsi, quand un orateur éloquent prononce un discours, il lit dans les yeux, dans les mouvements de ses auditeurs, les pensées qu'il excite en eux par ses paroles, il les lit mieux que ceux-ci ne sont en état de les distinguer eux-mêmes. A qui encore n'est-il pas arrivé d'éprouver quelquefois une sorte d'effroi en lisant dans l'œil d'un ennemi des menaces dont celui-ci n'a probablement pas conscience? Ces menaces qu'exprime le regard supposent dans l'âme de l'ennemi quelque chose de réel, qui ne peut être autre chose que certains mouvements de molécules ayant agi sur des fibres en rapport avec l'œil, et ce sont ces fibres qui ont donné à l'œil une apparence menaçante.

Jusqu'ici nous n'avons guère examiné en détail que des jugements correspondant à des propositions dont le verbe était au pré-



sent de l'indicatif. Étudions maintenant les jugements qui se rapportent au passé. Soit d'abord la proposition : Ce vin a été mis en bouteilles l'année dernière. Au moment où le vin a été mis en bouteilles, nous aurions pu dire : On met le vin en bouteilles ; mais comme l'opération de la mise en bouteilles s'est continuée jusqu'à ce qu'elle fût terminée, la trace de cette opération gravée sur la molécule *vin* s'est modifiée d'une empreinte qui en marque la fin. Or, quand une molécule chargée d'une trace ainsi modifiée vient mettre cette trace en rapport avec nos fibres musculaires, ceux qui nous ont appris à parler nous ont fait contracter l'habitude de mettre toujours le verbe au passé.

Soit encore la proposition : Ce vieillard a été jeune dans son temps. Le jugement qu'elle exprime (rapprochement des molécules *vieillard* et *jeune*) a pu être amené par plusieurs autres jugements, tous sentis ou tous latents, ou les uns sentis et les autres latents. Par exemple, nous avons raisonné ainsi : ce vieillard est un homme : or, tout homme est d'abord

jeune avant de devenir un vieillard. La molécule *jeune* ne se trouve ainsi mise en rapport avec la molécule *vieillard* qu'au moyen de plusieurs jugements, dans l'un desquels elle figure comme étant sentie avant cette dernière. En pareil cas, ceux qui nous ont appris à parler nous ont encore fait prendre l'habitude d'exprimer par un verbe au passé la convenance des idées *vieillard* et *jeune*.

Pour les jugements se rapportant à l'avenir, prenons celui-ci : Cette poire sera mûre dans huit jours. En voyant la poire, nous éprouvons le désir qu'elle soit mûre, ou bien nous pensons qu'une autre personne doit former ce désir. Mais nous reconnaissons bientôt qu'elle ne l'est pas, et son apparence actuelle attire sur notre fibre sensible une molécule *poire* sur laquelle est tracé le jugement : huit jours de plus suffisent pour amener la maturité. Or, nos habitudes de langage sont telles que, dans ces circonstances, la convenance de l'idée *mûre* avec l'idée *poire* s'exprime toujours au futur.

Considérons maintenant le jugement con-



ditionnel : Votre champ produirait davantage s'il était mieux cultivé, et cherchons à découvrir comment nous sommes amenés à mettre *produirait* au conditionnel. D'après l'état actuel du champ, nous jugeons d'abord qu'il n'est pas assez productif, puis nous nous rappelons qu'en général un champ mieux cultivé produit plus qu'un champ moins bien cultivé. Du rapprochement de ces deux jugements, nous concluons que ce qui manque au champ pour produire davantage, c'est d'être mieux cultivé : la qualité qui manque, ajoutée en idée, prend le nom de condition, et s'exprime par une proposition précédée de *si*, et l'effet de cette condition s'affirme par un verbe au conditionnel, parce que telles sont les habitudes de langage qu'on nous a fait contracter dès l'enfance, ou, en d'autres termes, telle est la valeur attribuée aux formes conditionnelles de tous les verbes.

IV

Molécules idéelles considérées par rapport au langage.

Si le langage n'existait pas, les molécules idéelles ne porteraient que des empreintes représentant les manières d'être ou les mouvements, les modifications des choses. Mais depuis que l'homme a appris à parler, ces molécules doivent nécessairement porter, par surcroît, des empreintes d'une nouvelle espèce. Il est devenu nécessaire que ceux

qui élèvent les enfants leur enseignent la langue du pays, et un enfant ne connaît la langue de son pays que lorsque chacune de ses molécules idéelles a reçu l'empreinte bien marquée d'un mot spécial ou d'un ensemble de mots, et que ces empreintes sont devenues, par l'habitude, capables de mettre en mouvement les muscles qui font prononcer les mots nécessaires. Ceux qui savent plusieurs langues doivent avoir sur chacune de leurs molécules idéelles, sur les empreintes que peuvent porter ces molécules, plusieurs empreintes de mots ou de phrases, et ce qu'il y a d'étrange, c'est que, quand les circonstances rendent nécessaire l'emploi de telle ou telle langue étrangère, ce sont précisément les empreintes appartenant à cette langue qui se mettent d'elles-mêmes en action, tandis que celles de la langue maternelle restent inertes. Supposons, par exemple, qu'il s'agisse d'exprimer la pensée *j'ai soif ;* si je parle à des Français, je me servirai naturellement de ces mots; mais si je parle à des Anglais, je dirai non moins spontanément : *I am thirsty*. La

présence d'une ou plusieurs personnes connues comme parlant anglais attire et groupe en moi plusieurs molécules relatives à l'Angleterre et aux Anglais ; puis ce groupe ainsi formé possède, par suite d'habitudes contractées, une sorte de vertu magnétique qui force toutes mes molécules idéelles à présenter le côté de l'empreinte anglaise dans les mouvements qu'elles ont à faire pour mettre en jeu les organes de la parole. Telle est du moins l'une des hypothèses les plus plausibles au moyen desquelles on peut chercher à expliquer ce phénomène.

Non-seulement il faut un long apprentissage pour que chaque molécule idéelle reçoive et conserve les empreintes des mots parlés et pour que ces empreintes deviennent capables de mettre en jeu les organes de la parole ; mais il faut un autre apprentissage, aussi long, pour que les mêmes empreintes acquièrent la vertu de mettre en jeu les doigts qui tiennent la plume quand nous voulons écrire les mots. Quand les mots sont écrits ou imprimés, il faut les lire, et la lecture elle-



même est un art très-difficile, qui exige une multitude de jugements latents faits avec une rapidité vraiment prodigieuse. On parvient, cependant, à enseigner tout cela à des enfants très-jeunes; mais ce n'est qu'au prix d'exercices nombreux et fréquemment répétés. Toutes ces choses pourraient être l'objet d'études spéciales, qui certes ne seraient pas sans intérêt, mais qui nous retiendraient trop longtemps et nous écarteraient du but principal. Je me contenterai de consigner ici quelques observations relatives à la lecture.

Il existe dans toutes les langues des mots composés de parties qui, prises séparément, sont aussi des mots, et souvent ces mots partiels n'ont aucun rapport de sens avec le mot total. Prenons pour exemple le mot *couvent*, et supposons qu'on rencontre dans un livre la phrase suivante : « Les familles nobles destinaient presque toujours au couvent celles de leurs filles qu'elles n'espéraient pas marier d'une manière avantageuse; » supposons même, pour rendre le cas plus frappant, que la syllabe *cou* se trouve à la fin d'une ligne,

et la syllabe *vent* au commencement de la ligne suivante. Puisque les trois lettres c o u, quand elles se présentent seules, désignent la partie du corps qui unit la tête au tronc, et puisque les quatre lettres v e n t désignent l'air mis en mouvement, il semble que la première impression du lecteur devrait éveiller en lui ces deux idées, et pourtant ni l'une ni l'autre ne vient à son esprit. Supposons maintenant que le même mot *couvent* se trouve, et cette fois au milieu d'une ligne, dans cette autre phrase : Chez plusieurs espèces d'oiseaux, quand les femelles couvent, les mâles leur apportent de la nourriture afin qu'elles puissent rester constamment sur les œufs. L'idée d'une maison cloîtrée habitée par des religieuses, celles de cou et de vent ne viendront pas un seul instant à l'esprit du lecteur, et il jugera à première vue qu'il a sous les yeux la troisième personne plurielle du verbe *couver*. Un immatérialiste verra probablement dans ces faits une sorte de pressentiment du sens général de la phrase, et ce pressentiment lui paraîtra quelque chose de supé-



rieur à toutes les propriétés que peut p
der la matière. Oui, sans doute, il y
quelque chose qu'on peut appeler press
ment, mais ce pressentiment n'a rien de
térieux et il ne suppose aucune faculté
natrice que l'âme tiendrait de sa nature s
matérielle. Le lecteur sait ce qu'il fait,
souvenir (1) de ce qui lui est arrivé dans t
ses lectures suffit pour produire en lui
tente d'un sens raisonnable attaché à ch
phrase, et par ce mot *attente* j'entends
l'ensemble de ses molécules idéelles
ses fibres sensibles est constitué et dispo
manière à recevoir plus facilement tell
pression que telle autre. Dans la premièr
phrases citées l'attente d'un sens raison
repousse les idées de cou et de vent, t
qu'elle s'accommode parfaitement de
d'une maison religieuse ; dans la se
phrase, au contraire, l'idée d'une m

(1) Par *souvenir*, il faut entendre la simple
tence des molécules où sont gravés les faits : c
souvenir sourd, virtuel ; ce n'est pas un souve
tuellement senti.

religieuse, aussi bien que celles de cou et de vent, se trouve forcément repoussée, tandis que celle du verbe *couver* à la troisième personne du pluriel produit un sens raisonnable. Tout cela se fait très-rapidement, presque à l'insu du lecteur, et par le moyen de ces jugements latents qui ont été l'objet de longues explications.

Etudions maintenant un autre phénomène que nous présente la lecture quand elle est accompagnée du chant. Tout le monde sait comment on chante les psaumes dans les églises catholiques : chaque verset se divise en deux parties, dont la première se récite quelquefois tout entière sur une seule et même note; mais dans la seconde partie les quatre ou cinq dernières notes forment un chant, un air, une mélodie qui n'est pas la même pour tous les psaumes. Si les chantres d'église n'appliquaient jamais ces mélodies qu'aux psaumes du dimanche, la grande habitude qu'ils en ont acquise expliquerait tout suffisamment; mais à certains jours de fête les psaumes sont changés, et pourtant les



chantres appliquent sans aucune hésitation la mélodie indiquée, ils l'appliqueraient de même à un psaume qui serait chanté par eux pour la première fois. Or, il se passe ici quelque chose de vraiment singulier : puisque la mélodie finale porte sur les quatre ou cinq dernières syllabes du verset, il semble que, pour bien chanter ce verset, il faudrait l'avoir lu d'avance et avoir remarqué où se trouve la syllabe sur laquelle doivent commencer les modulations. Mais le chantre n'a pas fait cette lecture préalable, et pourtant il est rare qu'il se trompe en plaçant la première modulation trop tôt ou trop tard. On dirait qu'il y a en lui deux lecteurs : un qui lit haut ou plutôt qui chante, un autre qui lit tout bas et plus vite afin de faire connaître au premier l'endroit précis où il doit quitter la note dominante pour commencer les modulations. Il est évident que la même chose peut se dire à peu près de toute personne qui applique un air connu à un couplet de chanson chanté pour la première fois, mais pourtant la difficulté est plus grande dans les psaumes,

parce que dans ceux-ci le nombre des syllabes varie d'un verset à l'autre, tandis que dans les chansons, écrites en vers, le nombre des syllabes est le même pour tous les couplets. Comment expliquer ce phénomène ? Sera-ce en admettant cette double lecture dont nous parlions tout à l'heure, ou bien en supposant que le chantre possède la faculté de voir d'avance ce qu'il va chanter ? Ce sera tout à la fois par la double lecture et par la vue anticipée ; et ces deux explications, en apparence différentes, se confondent en réalité, car, s'il y a double lecture, la première lecture est une véritable vue anticipée par rapport à la seconde. On pourrait même, en un certain sens, appeler cela un pressentiment, mais un pressentiment où il n'y a rien de surnaturel et qui est produit par la vue réelle, quoique un peu confuse, des mots composant la fin du verset. Dire que les quatre dernières syllabes sont pressenties, c'est dire qu'elles sont senties, aperçues matériellement, mais un peu confusément, quelque temps avant le moment où elles seront plus nettement distinguées

4.

lorsque la voix du chantre y appliquera les tons constituant la mélodie.

On pourrait expliquer à peu près de la même manière ce qui se passe chez un lecteur habile qui n'a pas étudié d'avance le morceau qu'il doit lire, et qui pourtant sait donner à chaque phrase le ton le plus convenable, comme s'il possédait la singulière faculté de deviner dès les premiers mots de quels autres mots ceux-ci seront suivis et quel sera le sens général de l'ensemble. C'est là un cas plus complexe encore, évidemment, que celui du chant des psaumes : le souvenir de ce qui a été lu auparavant se combine avec la vue rapide et un peu confuse qui précède la lecture proprement dite de chaque phrase, pour indiquer au lecteur le ton qu'il doit donner à sa voix ; tout cela est difficile à démêler sans doute, mais il n'y a rien qui force à sortir des propriétés qu'on peut attribuer à une matière subtile n'ayant de commun avec la matière ordinaire que la propriété d'occuper une place dans un point déterminé de l'espace.

Parmi les mots qu'il faut enseigner aux enfants et à tous ceux qui ne savent pas suffisamment leur langue, il y en a qui présentent beaucoup plus de difficulté que les autres : ce sont les mots qui désignent des choses métaphysiques. Mais qu'est-ce qu'une chose métaphysique? C'est celle qu'il est impossible ou extrêmement difficile de saisir par les sens, tandis que tout objet facilement saisissable est compris, au contraire, dans les objets physiques. La plupart des choses métaphysiques sont des rapports qui commencent par n'être qu'un acte passager d'un objet physique sur un autre, et qui passent ensuite à l'état de propriété ou faculté d'avoir produit cet acte une ou plusieurs fois, de pouvoir le reproduire dans l'avenir; si de ces rapports on déduit l'existence supposée de certains êtres, ces êtres sont également appelés métaphysiques. Comme exemples de termes métaphysiques, on peut citer *cause* et *effet*, *similitude* et *dissemblance*, *contenant* et *contenu*, *espace*, *temps*, *Dieu*, etc. Si ces mots n'existaient pas dans la langue, il est pro-



bable que les hommes d'une intelligence médiocre n'arriveraient jamais à posséder clairement les idées qu'ils représentent, et, même avec le secours des mots, beaucoup d'hommes restent étrangers à la plupart des idées de cette nature. Quand une mère veut faire comprendre le sens d'un de ces termes métaphysiques à son enfant, comment y parvient-elle ? Est-ce en le lui définissant ? Non ; presque jamais vous ne verrez la mère procéder par des définitions, qu'elle serait souvent fort embarrassée de donner, c'est par l'exemple seul qu'elle instruit son enfant : elle lui parle, elle lui dit des phrases où se trouve le mot qu'elle veut lui enseigner, elle les lui fait répéter ou il les répète de lui-même. Chez la mère, ces phrases exprimaient des jugements complets, applicables à des réalités extérieures, plus ou moins bien discernées par elle ; chez l'enfant, les jugements sont incomplets en ce qui touche les réalités extérieures, puisque, parmi les molécules en mouvement, il s'en trouve une au moins qui ne figure encore qu'un simple son, sans

autre valeur représentative. Ainsi, par exemple, la première fois que la mère emploiera le mot *cause*, elle dira : « La cause de ton indigestion, c'est ta gourmandise ; » l'enfant se dira : La cause de mon indigestion, d'après ma mère, c'est ma gourmandise, et, s'il est intelligent, par la place même qu'occupe le mot *cause* dans cette phrase, dont on peut supposer tous les autres mots bien connus, la molécule *cause* prendra déjà une tendance à représenter quelque chose qui puisse rendre la phrase intelligible, qui puisse en faire un jugement complet à l'égard des réalités extérieures. Cette tendance se précisera de plus en plus à mesure que l'enfant entendra de nouvelles phrases où se trouvera le mot *cause ;* tout cela se fera en lui par une série de jugements latents, c'est-à-dire par des mouvements de molécules très-réels, quoiqu'il n'en ait pas nettement conscience, et il viendra un moment où la molécule *cause* se trouvera posséder chez l'enfant les mêmes forces attractives et répulsives qu'elle possède chez la mère. Il ne sera pas plus qu'elle en état de



définir nettement ce qu'il entend par une cause, mais il saura ce qu'il faut savoir pour n'employer le mot *cause* que là où il joue un rôle utile, et dès lors on pourra dire qu'il sait, comme tout le monde, ce que c'est qu'une cause ; connaissance confuse, il est vrai, mais aussi claire que peut l'être une notion métaphysique chez le plus grand nombre des êtres pensants.

On peut conjecturer que l'action de ces jugements latents, au moyen desquels parviennent à se former les molécules des notions métaphysiques, est facilitée par une tendance congénitale du cerveau à fournir ces molécules. L'enfant ou l'homme qui ne possède pas encore une certaine molécule ou notion métaphysique, peut compter dans la longue suite inconnue de ses ancêtres un nombre plus ou moins grand de personnes qui ont possédé cette notion, et qui peuvent lui en avoir transmis héréditairement le germe, sans que, toutefois, ce germe puisse jamais se développer autrement que par le concours de certaines circonstances; dont la

plus effective est le fait d'entendre énoncer le nom de la notion métaphysique dans des phrases dont le sens incomplet appelle ce qui est nécessaire pour le compléter. Ces germes de notions métaphysiques peuvent être considérés comme ayant quelque analogie avec ce que beaucoup de philosophes spiritualistes ont appelé idées innées; mais ils ressemblent bien mieux encore aux graines des végétaux, où, sous un volume quelquefois très-petit, on trouve en réalité tout ce qui est nécessaire pour produire une tige, des branches, des feuilles, d'autres graines qui perpétueront la même production jusqu'aux temps les plus reculés. Quant à la formation des molécules métaphysiques chez le premier homme qui en aurait transmis le germe à tous ses descendants, elle peut s'expliquer en supposant que cet homme avait un cerveau d'une sensibilité exceptionnelle, et qu'il avait su observer, dans une circonstance particulière, l'acte dont la simple attribution à l'agent est devenue ce qu'on a appelé ensuite un rapport, un objet métaphysique.



Il est évident, toutefois, que les notions métaphysiques, dont les molécules se forment sans le secours d'une sensation ou d'une définition préalable, paraissent douées d'une réalité moins nette dans la nature que dans notre esprit. Mais ce qu'il y a de merveilleux, c'est que notre âme les réalise complétement en elle par la formation même des molécules distinctes qui les représentent. Ainsi, l'âme possède l'étrange prérogative de matérialiser en elle ce qui est presque immatériel dans la nature extérieure, prérogative qui, on en conviendra, s'accorderait assez mal avec son immatérialité. Mais quand nous disons que notre âme fait cela, ne nous lassons pas de le répéter, il faut comprendre que cela se fait en nous; il ne faut pas s'imaginer qu'il existe une entité, une âme distincte des molécules et les dirigeant comme un berger conduit ses moutons ou comme un général fait manœuvrer ses soldats. L'âme n'est autre chose que l'ensemble des molécules idéelles et des fibres sensibles.

Mais ce pouvoir matérialisateur de la

.sée est bien plus grand encore que nous venons de le constater ; il va jusqu'à réa- r et matérialiser, au dedans de l'être pen- t, le néant, l'impossible. On sait aujour- ui que la quadrature du cercle par un cédé graphique, la trisection de l'angle, nouvement perpétuel, sont des problèmes)lubles. Eh bien, ces problèmes ont été la occupation obstinée d'une foule de cher- urs, dans l'âme desquels chacun de ces pro- nes était nécessairement représenté par molécule douée de forces assez grandes r mettre en mouvement chaque jour, à ure de l'étude, beaucoup d'autres molé- es, beaucoup de fibres nervales et muscu- es : c'était l'impossible réalisé, le néant é de vie et d'activité. Si cela paraît déjà veilleux dans une âme composée de mo- les, que sera-ce dans une âme imma- elle, qu'on suppose créée pour la pensée, r la connaissance de la vérité ?



V

Mémoire.

Quand nous avons reconnu que souvent les idées, les jugements, après être restés plus ou moins longtemps cachés dans des recoins intérieurs où leur présence n'était pas sentie, sont tout à coup remués et remis en lumière par l'effet de certaines impressions ou de certains mouvements intérieurs, c'était l'exercice même de la mémoire que nous reconnaissions ainsi. Car sentir qu'une idée longtemps cachée s'agite, se montre de nouveau,



c'est évidemment se rappeler cette idée. Mais la mémoire peut s'exercer de plusieurs autres manières, qui vont donner lieu à des remarques curieuses.

Un homme se réveille au milieu de la nuit. Tout à coup sa pendule sonne, mais il ne pense pas d'abord à compter les coups frappés sur le timbre. Quand le bruit a cessé, il regrette de n'avoir pas fait ce compte et il voudrait savoir quelle heure il est. Alors sa mémoire fait effort pour reproduire en quelque sorte les sensations qui sont passées inaperçues, et il parvient ainsi à compter un, deux, trois, quatre coups; arrivé là, il croit sentir qu'il ne faut pas aller plus loin, et il se dit qu'il doit être quatre heures. Mais pour en être plus sûr, il allume une lumière, regarde sa pendule et voit qu'en effet les aiguilles marquent quatre heures. Faut-il croire ici que chaque son a produit une molécule idéelle et que ce sont ces molécules que l'homme a pu compter après que les sons avaient cessé? Il n'est pas impossible que les choses se soient passées ainsi; mais il est permis aussi de



supposer que, pour des sensations si fugitives, il ne se détache pas de molécules. Dans ce cas, l'impression, quelque légère qu'elle ait été, aurait produit sur le nerf sensitif des vibrations dont la continuation, de plus en plus affaiblie, aurait permis de distinguer plus ou moins nettement quatre vibrations qui n'étaient pas encore complétement terminées. Un peu plus tard, ces traces de vibrations n'auraient plus été reconnaissables, et il ne serait resté qu'une vibration confuse, mélange des petites vibrations successives; alors la mémoire n'aurait plus été en état que de rappeler le fait de sons entendus sans nombre déterminé.

Dans toutes les administrations publiques, chez les notaires, les avoués, les huissiers et ailleurs, il y a des expéditionnaires dont le travail consiste à copier des actes, des états, des tableaux, des circulaires, etc. Examinons comment fonctionne la mémoire chez ces employés. Avant de faire courir sa plume sur le papier, le copiste jette les yeux sur l'écrit qu'il doit reproduire; il lit, menta-

lement presque toujours, quelques mots; puis, mettant sa plume en mouvement, il retrouve ces mots dans sa mémoire et il les transcrit. Chaque fois qu'il regarde l'écrit original, il ne charge sa mémoire que d'un très-petit nombre de mots et il le fait très-rapidement, parce qu'il n'a pas l'intention d'exiger de sa mémoire un effort prolongé; tout ce qu'il lui demande, c'est de retenir ce peu de mots pendant quelques courts instants, et en effet ils seront bientôt oubliés. Comment expliquerons-nous ce travail rapide et essentiellement passager de la faculté du souvenir? La substance même du cerveau reçoit probablement l'image des mots, mais une image très-superficielle et qui s'efface très-rapidement; il n'y a point de molécules détachées, rien par conséquent qui doive rester dans l'être pensant après l'unique usage auquel cette image était destinée. Quelquefois le copiste, surtout s'il se défie de sa mémoire, ne se contente pas de lire mentalement les mots; mais il se les prononce à lui-même par de petits mouvements ébauchés des organes de la parole; et

alors il est certain que sa mémoire les lui rappelle avec plus de fidélité lorsqu'il se met à les écrire. Ces mouvements ou ébauches de mouvements des organes vocaux supposent une action réelle des molécules, qui dans leur passage rapide renforcent un peu les empreintes produites sur la matière cervicale par la vue seule des mots.

Un enfant apprend la leçon que son maître lui a indiquée ; un prédicateur, le sermon qu'il doit prononcer en chaire ; un acteur, son rôle. Puisque l'enfant, le prédicateur, l'acteur, sont arrivés à pouvoir réciter exactement la leçon, le sermon ou le rôle, il semble que chacun d'eux doit avoir formé en lui-même une sorte de tableau où se sont gravés les mots, chacun à la place qu'il doit occuper. Doit-on croire que ces mots sont tracés sur le tableau en caractères alphabétiques? Non ; car la leçon, le sermon, le rôle pourraient être appris par une personne qui ne saurait pas lire, si une autre personne lui disait les mots, et les lui répétait un nombre de fois suffisant. Sont-ce les idées, les pensées repré-

sentées par les mots qui se gravent sur le tableau? Non encore, car il peut arriver que le sens des mots soit ignoré de celui qui les apprend : par exemple, quand on fait réciter à de jeunes enfants, à des religieuses de longues prières en latin. Ce serait donc comme sons que les mots se graveraient sur le tableau intérieur. Les sons, qui d'abord ne sont que des vibrations de nos fibres, pourraient donc laisser en nous des traces durables et se distinguant nettement les unes des autres. De quelle nature sont ces traces, quelle en est la forme? Si l'homme avait pu le savoir, il n'aurait pas eu besoin d'imaginer ces caractères alphabétiques, dont la découverte a été un si grand progrès et n'est venue qu'après un grand nombre d'essais plus grossiers ; il lui aurait suffi, pour écrire, d'imiter sur le papier la forme de ces traces. On pourrait supposer que les sons produisent des empreintes figurant les dispositions particulières que prennent les organes de la voix pour émettre les sons ; et ces dispositions, invisibles du dehors, ne pourraient jamais être l'objet d'une



représentation extérieure. Ce qu'il y a de certain, c'est que les traces de sons marquées sur le tableau intérieur présentent tous les signes de la matérialité; elles s'effacent avec le temps; elles peuvent se déplacer, puisque celui qui récite la leçon intervertit quelquefois les mots ou les phrases; elles peuvent se trouver momentanément couvertes par quelque chose qui les soustrait à la vue intérieure, puisque quelquefois le récitateur reste court, et un mot soufflé à son oreille suffit alors souvent pour écarter le voile. Tout cela se comprend pour un tableau matériel; on ne comprend pas même ce que pourrait être un tableau dans une substance immatérielle.

Les sons vocaux ne sont pas les seuls qui laissent en nous des traces mémoratives; il en est de même des sons musicaux. Tout le monde sait, en effet, que les chanteurs d'opéra ou de concert parviennent à graver dans leur mémoire un grand nombre d'airs, souvent très-difficiles, qu'ils chantent sur la scène comme les comédiens récitent leurs rôles.



VI

Raison.

Pendant tout le moyen-âge, on cherchait le critérium de la vérité dans une autorité extérieure, celle de Dieu, par exemple, de la Bible, d'Aristote, de l'Eglise. Aujourd'hui les libres penseurs ne veulent plus reconnaître d'autre autorité que celle qui est en eux et qu'ils appellent raison. Quand leur raison a prononcé, ils ne conçoivent pas qu'on ose critiquer l'arrêt qu'elle a rendu, ils se croient

parfaitement sûrs de posséder la vérité sans aucun mélange d'erreur. Ils accusent de crédulité ceux qui croient en Dieu, à la Bible, à l'Eglise, et ils ne veulent pas voir qu'on est tout aussi crédule quand c'est en soi-même que l'on croit, si l'on y croit sans preuve. Demandez-leur de vous dire clairement ce qu'ils entendent par cette raison qu'ils estiment si haut, quelle en est l'origine, pourquoi ils en sont pourvus tandis que beaucoup d'êtres vivants en sont privés, ils seront fort embarrassés, et ils le seront bien davantage encore si vous les priez d'expliquer la nature du lien qui retient leur raison dans le champ de la vérité et l'empêche de s'en écarter pour entrer dans le champ de l'erreur. Laissons de côté ces prétentions trop souvent démenties par les faits ; observons la raison dans sa réalité, c'est-à-dire dans les actes qui sont évidemment de son ressort, et tâchons de mesurer avec un peu de précision le degré de confiance qu'elle mérite.

Tout le monde sait que nos sens nous trompent quelquefois, et quand une sensation



n'est pas assez nette pour ne laisser aucune prise au doute, le meilleur moyen de la vérifier, c'est de recourir à une observation, à une sensation nouvelle. Mais quand cela est impossible ou demanderait trop de temps, la raison supplée souvent au renouvellement de la sensation, et elle redresse d'elle-même la sensation fautive. Ainsi, j'ai devant moi une longue allée d'arbres, et si je m'en rapportais à ma vue je penserais que les deux rangées d'arbres, au lieu d'être parallèles, vont en convergeant vers un point éloigné ; mais je n'ai pas besoin de me transporter à l'extrémité de l'allée pour m'assurer que les deux lignes d'arbres sont partout à la même distance l'une de l'autre, et ma raison suffit pour redresser l'erreur de ma vue. Ainsi encore, ce que nous appelons le ciel nous apparaît comme une voûte immense sous la concavité de laquelle nous sommes placés ; mais notre raison nous apprend que cette voûte est une illusion de notre vue et qu'il n'y a sur nos têtes que de l'air devenu visible uniquement par la profondeur de ses couches superposées ;



Enfin, prenons pour dernier exemple un libre penseur à qui l'on raconterait un prétendu miracle, par exemple la résurrection d'un mort; il dirait au narrateur : « Je veux bien croire que vous ne cherchez pas à me tromper, que vos yeux ont cru voir sortir un mort du tombeau; mais j'affirme que vos yeux ont mal vu, parce que je lis clairement dans ma raison que tout miracle est impossible. » Dans ces trois cas et dans tous les cas analogues, la raison n'est autre chose que la mémoire des jugements antérieurs, et comme ces jugements ont eu pour origine d'anciennes sensations, on peut dire que la raison agit en rappelant d'anciennes sensations pour contrôler une sensation nouvelle et la rectifier dans ce qu'elle peut avoir de faux. Si la prétendue résurrection se faisait en présence du libre penseur lui-même, et si tout était conduit de manière à produire une illusion complète, ses yeux verraient le mort sortir du tombeau; mais il a toujours vu dans le passé les morts rester morts, les tombes ne s'ouvrir que pour laisser voir des restes inanimés, et

le souvenir de ces anciennes sensations, dont le nombre peut être fort grand, annulerait la sensation nouvelle en faisant supposer quelque supercherie. Rappel des anciennes sensations pour les opposer à une sensation nouvelle et pour servir à celle-ci de rectification : tel est le premier usage de la raison.

Je suppose maintenant qu'un de mes amis est allé à Marseille, chez un oncle fort riche qui possède une fille charmante. Du lieu où je suis, je ne peux pas voir ce qui se passe sur les bords de la Méditerranée ; mais par certaines combinaisons qui se font entre mes molécules idéelles, je devine que mon ami est devenu amoureux de sa cousine, qu'il va se promener avec elle sur le rivage, qu'il lui fait des compliments, lui parle de son amour; qu'il va bientôt demander sa main ; que le mariage se fera dans quelques mois, dans quelques semaines peut-être; que je serai invité à la noce, etc. Ici, ma raison fonctionne en formant des jugements nouveaux sans le secours d'aucune sensation actuelle. Ne dites pas que c'est l'imagination, et non la



raison qui me fait voir toutes ces choses: l'imagination n'est que la raison tendant au plaisir, à l'amusement, et la raison n'est que l'imagination sérieuse, tendant à l'utile. Cette série de jugements que je viens de faire, vous l'attribueriez certainement à la raison si je l'avais complétée par ceux-ci : il faudra que je fasse un voyage et que je dépense beaucoup d'argent ; je dois donc, dès aujourd'hui, songer à restreindre mes dépenses et à faire quelques économies.

Souvent la raison n'est pas livrée à elle-même quand elle procède par des séries de jugements qui n'ont pas pour appui des sensations actuelles. C'est ce qui arrive, par exemple, quand nous lisons une œuvre philosophique, politique ou morale, ou quand nous écoutons la leçon d'un professeur; car alors notre raison a pour guide l'auteur même de l'œuvre, le professeur. Toutefois, nous ne sommes pas forcés de le suivre partout où il veut nous conduire, et il arrive souvent que notre raison refuse de juger comme il a jugé lui-même.

Mais dans ce double fonctionnement de la raison (redressement de certaines sensations, formation de jugements nouveaux sans l'appui actuel des sens), trouve-t-on quelque garantie sérieuse contre toute chance d'erreur? Cette mémoire de jugements antérieurs, qui se sont produits dans des circonstances qui pouvaient n'être pas identiques aux circonstances de la sensation présente, doit-elle nécessairement l'emporter sur celle-ci, la faire regarder comme erronée? Et ces jugements nouveaux formés sans le secours actuel des sens, par la seule combinaison intérieure des anciens jugements, sont-ils nécessairement conformes à la réalité extérieure? Avant de répondre à ces questions, il faut se rappeler qu'un jugement n'est rien autre chose que le rapprochement ou l'écart qui s'opère en nous entre certaines molécules idéelles, et que la plupart de ces molécules, originellement produites par des sensations, représentent les objets du dehors. Elles ne les représentent pas seulement sous le rapport des formes visibles, mais aussi sous le rapport de leurs



propriétés actives ; et si la représentation est fidèle, elles doivent s'attirer ou se repousser quand les objets ont une tendance réelle à se grouper ou à se séparer, elles agissent en nous comme les objets tendent à agir au dehors. C'est cette ressemblance de forme et d'action entre les objets extérieurs et les molécules idéelles qui est l'unique lien entre la raison et la réalité ; car la raison n'est que le jeu interne des molécules idéelles, et si ce jeu n'avait pas quelques points de ressemblance forcée avec celui des objets du dehors, il ne mériterait pas d'attirer notre attention. Mais des faits journaliers prouvent que ces points de ressemblance existent ; très-souvent nous voyons se réaliser dans la nature, entre les objets extérieurs, des mouvements que leurs images, leurs représentations idéelles avaient pu faire d'avance à l'intérieur des êtres pensants : tel est, encore une fois, l'unique fondement sur lequel repose l'autorité de la raison. Arrivé à l'âge qu'on appelle âge de raison, l'homme, s'il a beaucoup observé et s'il a bien observé, est devenu ce que les anciens

appelaient un microcosme, un monde en petit, et ce petit monde fonctionne en lui un peu comme le monde en grand, le cosmos, fonctionne lui-même, sans que les deux fonctionnements doivent nécessairement s'opérer dans le même temps ou dans le même lieu. Ainsi, par la raison, l'homme pensant voit s'opérer en lui des mouvements qui sont l'imitation anticipée ou faite à distance des faits qui auront lieu plus tard ou qui arrivent au loin, il devine l'avenir et conjecture le présent caché à ses regards. Si la raison d'un ignorant ou d'un sot le trompe souvent, c'est parce que ses molécules idéelles représentent incomplétement ou faussement la nature extérieure. La raison du savant lui-même ne doit souvent inspirer qu'une confiance limitée, parce que nul homme n'est assez savant pour avoir des idées de toutes choses, et pour que toutes les idées qu'il possède soient d'une exactitude parfaite. Son microcosme représente mieux l'ensemble des choses que celui de l'ignorant; mais il ne le représente toujours qu'avec certaines lacunes et certaines



imperfections qui suffisent pour empêcher les combinaisons de ses molécules d'être toujours et de tout point conformes aux faits réels du dehors. Mais il y a au moins une ressemblance partielle, et par suite une part de vérité dans les jugements du savant. Une part de vérité, voilà tout ce qu'on peut se flatter de posséder quand on parle au nom de sa raison, même en la supposant éclairée par la science. Mais n'est-ce pas déjà un avantage bien précieux de pouvoir connaître une partie de la vérité qu'on ne voit pas?

On peut dire que la raison n'est autre chose que l'expérience en action. L'expérience en elle-même, considérée seulement comme acquise, est complétement inactive; c'est la somme des idées, des jugements, des connaissances amassés dans le cours de la vie : avoir beaucoup d'expérience, c'est avoir beaucoup vu, beaucoup remarqué, avoir acquis un grand nombre de molécules idéelles portant les empreintes d'un grand nombre de faits et de jugements. La raison, c'est le jeu de ces molécules, produisant des jugements indépen-

dants de toute sensation actuelle et ayant pour but de deviner le présent éloigné ou le futur. On a quelquefois dit de certaines vérités qu'elles sont fondées à la fois sur la raison et sur l'expérience : c'est une manière de parler peu exacte ; car on semble dire par là que l'expérience ajoute quelque chose à la raison, et au contraire l'expérience ne fait que fournir à la raison des matériaux que celle-ci met en œuvre.

Je comprends parfaitement que l'homme serait plus fier d'avoir à son service une raison souveraine, la même pour tous et destinée à montrer à tous la même vérité, sans que personne pût y contredire. Mais il faudrait pour cela que cette raison fût impersonnelle, comme l'appelait Victor Cousin, qu'elle fût placée quelque part, en dehors de l'humanité, comme le soleil, qui, pour éclairer tous les points de la terre, est placé dans l'espace à une grande distance de cette planète. Or, tous les faits montrent que la raison-soleil n'est qu'une chimère. Ce qui existe réellement, ce n'est pas une raison unique, ce sont des raisons indi-



viduelles, aussi nombreuses que le sont les individus, aussi différentes les unes des autres que le sont les visages et les corps humains, s'accordant rarement entre elles dès que les questions sont un peu difficiles, devenant seulement de moins en moins divergentes à mesure que les sciences progressent, mais très-probablement sans pouvoir jamais arriver à un accord universel et complet.

Parmi les savants modernes, il est généralement admis que la méthode expérimentale est la seule qui puisse amener la connaissance de plus en plus parfaite de la vérité. Mais ce principe a besoin d'être expliqué; car même lorsque l'homme paraît suivre dans ses recherches la méthode qu'on appelle *a priori*, c'est encore dans l'expérience qu'il cherche la vérité. En fait, la méthode expérimentale a toujours été et sera toujours la seule que l'homme puisse suivre dans toutes ses investigations. Seulement, il y a deux manières de faire des expériences : on peut les faire au moyen des sens et en opérant sur les objets extérieurs, c'est la méthode la plus sûre quand

elle est applicable ; ou bien on peut faire les expériences en soi-même sur les molécules idéelles, qui sont la représentation des objets extérieurs, et en observant la manière dont ces molécules se combinent, s'arrangent entre elles. Chercher la vérité dans les combinaisons qui se font entre les idées, voilà ce qu'on appelle raisonner, et raisonner ainsi, c'est encore faire des expériences, mais des expériences intérieures, qui ne peuvent être que la contrefaçon anticipée ou lointaine de celles qu'on pourrait faire sur les objets du dehors si les circonstances le permettaient. Il faut se contenter de la contrefaçon quand l'expérience directe est impossible ; mais celui qui se contente de la contrefaçon quand la chose qu'il essaye de contrefaire est à sa portée, agit follement, et s'il est trompé on peut dire que c'est par sa faute. Toutefois, plus les combinaisons d'idées sont voisines de certaines sensations précises et nettes, plus elles participent à la certitude de ces dernières ; la raison est d'autant moins faillible que les combinaisons mises en jeu sont



moins éloignées de l'expérience sensible.

Mais si la raison n'offre que des garanties de certitude si peu solides, comment se fait-il que, dans certains cas, l'homme croie ce que lui dit sa raison avec une confiance si ferme ? et comment se fait-il aussi que, même lorsque sa confiance est moins entière, la connaissance fournie par la raison ait presque toujours un caractère de généralité, d'universalité, qui manque aux manifestations des sens? Voici l'explication bien simple de ces deux faits. La foi de l'homme en sa raison est ferme, entière, sans réserve (1), quand les jugements qu'elle déduit ne sont pas éloignés des sensations qui en sont l'occasion ou l'objet, et que ces jugements résultent de forces attractives ou répulsives assez puissantes, assez invétérées pour que les combinaisons de molécules

(1) Il faut entendre par là que l'homme dont il s'agit, et dans le moment actuel, ne fait pas de réserves; mais il n'en résulte pas que d'autres hommes, les philosophes par exemple, n'en puissent pas faire; que cet homme lui-même, dans d'autres moments, ne puisse pas concevoir quelques doutes. La certitude absolue est une chimère.

se fassent rapidement, se maintiennent longtemps sans aucune tendance à se dissocier. Cela arrive surtout quand il nous a été donné de vérifier un grand nombre de fois, par des faits antérieurs dont le souvenir est en nous, l'exactitude des prévisions résultant de combinaisons analogues. Mais si, dans ce cas, la certitude personnelle existe (certitude signifie fermeté de croyance et ne peut pas signifier autre chose), il y a toujours cette différence avec la certitude résultant d'une sensation directe, que l'homme qui se sent certain ne peut pas dire aux autres hommes : Voici l'objet, je le mets là devant vos yeux, regardez et voyez. Il peut seulement leur dire : Dirigez votre attention sur telles et telles idées, qui chez moi ont formé des jugements en se groupant de telle et telle manière ; laissez pour un instant se former en vous, d'après mes paroles, les mêmes jugements, et voyez ensuite si ces jugements, ces groupements d'idées ne se maintiendront pas d'après les tendances mêmes empreintes sur vos molécules idéelles. Alors, l'identité de jugements,



non pas complète, mais plus ou moins approchée, pourra souvent se produire. A cela se réduit la puissance de la raison d'homme à homme; car il n'existe pas deux âmes humaines qui soient exactement composées des mêmes matériaux, ni dans lesquelles les matériaux de même nom soient complétement semblables, et comme les jugements rationnels proviennent uniquement de la combinaison de ces matériaux, ils doivent presque nécessairement différer plus ou moins d'homme à homme, surtout quand la combinaison se fait à une grande distance des sensations particulières auxquelles correspondent les molécules, c'est-à-dire soit longtemps après ces sensations, soit comme dernier terme d'une série plus ou moins nombreuse de combinaisons déduites les unes des autres. Quant au caractère de généralité que revêtent souvent les jugements rationnels, il résulte de ce qu'ils sont presque toujours déduits d'un grand nombre de jugements antérieurs, ce qui rend probable leur conformité future à un grand nombre de faits encore à venir, puisque nous

sommes toujours portés à penser que l'avenir ressemblera au passé.

A cette manière de comprendre la raison on objectera peut-être qu'il existe des vérités auxquelles nous nous attachons avec une confiance tellement absolue, que la raison qui nous enseigne ces vérités doit nécessairement avoir un caractère plus élevé, plus certain : ce sont les vérités mathématiques. Il a toujours été vrai, il le sera toujours que $6 \times 7 = 7 \times 6$, que le carré de l'hypoténuse égale la somme des carrés faits sur les côtés de l'angle droit. Ce sont là des jugements dont la raison ne se borne pas à supposer, mais dont elle affirme hautement la généralité, la nécessité, et il semble qu'on peut défier les plus sceptiques de jeter l'ombre d'un doute sur cette affirmation. Pour expliquer cet accord unanime de tous les hommes à considérer la certitude mathématique comme supérieure à toute autre, je ferai remarquer deux choses : 1° La raison proprement dite n'est presque pour rien dans les démonstrations mathématiques; ce



n'est point elle qui démontre ; tout au plus peut-elle servir alors à découvrir la forme la plus élégante ou la plus frappante qu'on puisse donner aux démonstrations ; démontrer mathématiquement, c'est, en réalité, montrer aux yeux, et la certitude produite vient de la sensation, non de la raison. 2° Si les vérités mathématiques paraissent plus nécessaires que celles de l'ordre physique ; par exemple si, après avoir vu, de nos yeux vu, sur la figure tracée, que le carré de l'hypoténuse est égal à la somme de deux autres carrés, et après avoir vu, d'autre part, qu'une pierre lancée en l'air retombe sur la terre, nous croyons plus fermement à l'éternelle vérité du théorème relatif aux carrés qu'à celle de la chute des pierres, c'est que la réalité du fait mathématique nous apparaît double, la même exactement au dedans qu'au dehors, sans aucune différence dans le degré de cette réalité, tandis que le fait physique n'apparaît réel que du dehors, puisque au dedans c'est une simple représentation qui se fait sentir ; la molécule intérieure

pierre ne fait que représenter la pierre du dehors, elle reçoit la trace de l'action de tomber, mais elle ne tombe pas réellement dans l'âme. En général, les théorèmes mathématiques ont pour objet des grandeurs ou des nombres; or, les grandeurs et les nombres sont des idées de rapport qui s'appliquent avec le même degré de réalité aux plus petits et aux plus grands objets, aux molécules représentatives et aux objets représentés. Quand nous avons tracé sur le papier un triangle rectangle avec trois carrés et toutes les lignes nécessaires à la démonstration, la vue de cette figure détache de notre cerveau ou attire sur la fibre une molécule intérieure où se peint la même figure, beaucoup plus petite sans doute, mais où toutes les propriétés de forme et de grandeurs relatives existent, non pas représentativement, mais aussi réellement que sur le papier; l'égalité d'un carré à deux autres nous apparaît doublement, du dehors et du dedans, et aussi réelle d'un côté que de l'autre; notre fibre se trouve comme pressée



entre deux réalités égales, et non plus e
une réalité et sa représentation, ainsi
cela arrive dans les sensations ordinaire
n'est donc pas étonnant que la démon
tion mathématique, qui n'est qu'une m
tration, produise en nous une certitude
caractère à part. Si, lorsqu'on veut énum
les titres de gloire de la raison humaine
met souvent les mathématiques au pre
rang, c'est que le mot *raison* est alors
ployé dans un sens très-général, qui
brasse la sensation elle-même, ainsi qu
formation, la combinaison et l'expression
idées; la raison ainsi comprise, c'est
prement l'organisation générale relative
pensée, et les démonstrations mathémati
sont évidemment du ressort de cette org
sation.

Mais si la certitude mathématique dif
de toute autre en ce que la réalité
apparaît double, la même en dedans q
dehors; si elle acquiert ainsi, en quel
sorte, une valeur élevée à sa deuxième p
sance, cela suffit-il pour lui donner un ca

tère absolu? Le triangle tracé au dehors pour la démonstration relative au carré de l'hypoténuse se trace en même temps au dedans, je le veux bien; mais si cela suffit pour rendre notre foi plus ferme, pour lui donner le plus haut degré de fermeté possible, il n'en est pas moins vrai qu'il manque encore quelque chose à cette démonstration, et que la certitude produite par elle ne peut pas être considérée comme absolue, ce qui n'a rien d'étonnant, d'ailleurs, puisque tout nous prouve que l'absolu ne sera jamais à notre portée, ni peut-être à la portée d'aucun être pensant réel. Après avoir montré la vérité du théorème sur une figure de triangle tracée arbitrairement, il faudrait encore montrer que, toutes les fois qu'on tracera une autre figure de triangle rectangle en vue du même théorème, celle qu'on tracera arbitrairement conduira au même résultat. Mais pour montrer cela, il faudrait passer en revue toutes ces figures, ce qui est impossible puisque leur nombre est indéfini. Quant à l'arithmétique, s'il s'agit de nombres un peu

grands, la certitude de ses théorèmes s'explique comme celle des théorèmes géométriques; car les grands nombres ne sont en réalité que des figures tracées avec des chiffres d'après un certain système de numération, et les opérations ne sont que des combinaisons de ces figures.

Pour les petits nombres même, il nous manquera toujours la certitude absolue de juger demain comme nous jugeons aujourd'hui. Par exemple, je vois clairement aujourd'hui que, si je retranche 4 de 7, il reste 3 ; mais verrai-je la même chose demain et toujours ? Je le crois, ma certitude (ma fermeté de croyance) à cet égard est très-forte ; je n'ose assurer qu'il faille l'appeler absolue ; je n'ai pas même la certitude absolue que, dans un avenir plus ou moins éloigné, chez des êtres pensants autrement constitués peut-être, les idées exprimées par les mots *retrancher* et *rester* continueront toujours d'exister.

En dehors des mathématiques, il existe quelques axiomes dont la vérité se présente à nous avec un haut degré de certitude ; par



exemple ceux-ci : Il n'y a point d'effet sans cause ; la partie est plus petite que le tout. Ces axiomes expriment aussi des choses qui ne sont pas moins réelles pour les molécules idéelles que pour les objets du dehors, et l'on peut encore dire que la fibre qui les sent se trouve pressée entre deux réalités égales. Mais les impressions de ce genre sont très-peu nombreuses en dehors des mathématiques, et ce n'est point à elles qu'on pense quand on exalte la raison humaine comme étant la seule puissance qui doive aujourd'hui être reconnue légitime, la seule règle qu'il faille suivre en politique comme en morale ; on pense alors à cette faculté qui permet à l'homme de voir au delà des limites où ses yeux peuvent atteindre, de prévoir les suites de ses actes dans l'avenir, et on a toujours l'air de croire que cette raison qui prévoit ou qui voit au loin parle à tous le même langage et qu'elle parle avec pleine autorité, ce qui malheureusement n'est pas vrai.

Les questions morales, religieuses ou politiques sont celles où l'homme aurait peut-



être le plus grand besoin de posséder une raison tout à fait sûre d'elle-même, et c'est là, au contraire, qu'il lui est le plus difficile d'arriver à des résultats qui ne soient contestés de personne. Ces questions peuvent presque toujours être résolues par oui ou par non, selon que l'esprit s'arrête sur telles combinaisons d'idées plutôt que sur telles autres, et la cause qui fait que l'esprit s'attache aux unes de préférence aux autres, tient tout à la fois aux circonstances extérieures et à la constitution intime des molécules idéelles, des fibres sensibles, de tout l'organisme intérieur au moyen duquel s'élabore la pensée. Mais c'est le hasard qui détermine les circonstances extérieures et, en grande partie aussi, la constitution intérieure de l'organisme intellectuel; car le mot hasard n'a pas d'autre signification que celle-ci : multitude très-complexe de causes, dont la plupart sont tellement insignifiantes quand on les prend une à une, qu'elles échappent à l'observation et restent inconnues. Ainsi, tous ceux qui croient en Dieu trouvent dans leur raison, pour appuyer cette croyance,



des arguments qui leur paraissent irréfutables; ceux qui n'y croient pas lisent clairement dans leur raison l'inanité, l'insignifiance de ces arguments; ceux qui croient aujourd'hui douteront peut-être demain, et ceux qui doutent croiront. Sur ce *peut-être*, j'entends les libres penseurs se récrier et dire : Si cela nous arrivait, c'est que nous serions devenus fous ! Je leur réponds à mon tour : Et comment savez-vous que vous n'êtes pas fous aujourd'hui même ? puisque les vrais fous ne sont jamais conscients de leur folie. Ainsi encore, la raison des républicains leur montre clairement que la forme monarchique des gouvernements est contraire à la justice, aux véritables intérêts des nations ; mais les monarchistes de bonne foi prouvent non moins logiquement, d'après leur raison à eux, que la forme républicaine conduit à l'anarchie, à la ruine, à la décadence des peuples. Les incrédules et les croyants, les républicains et les monarchistes peuvent discuter ensemble fort longtemps, et de bonne foi, sans parvenir à s'entendre. La plupart des idées qui se sont dégagées



des cerveaux de tous ces hommes sont les mêmes, en ce sens qu'elles répondent aux mêmes choses et qu'ils leur donnent les mêmes noms ; mais elles diffèrent dans chaque individu par les empreintes et les tendances que des circonstances fortuites y ont développées, par les positions qu'elles occupent dans le grand magasin d'idées qui constitue la partie active de chaque être pensant. Il n'est donc pas étonnant que les groupements d'idées qui sont l'œuvre propre de chaque raison individuelle ne se fassent pas chez les uns comme chez les autres. Il est vrai que, par le langage parlé ou écrit, un homme peut forcer en quelque sorte ceux qui l'entendent ou qui le lisent à grouper leurs idées comme il groupe lui-même les siennes ; mais les groupements d'idées obtenus de cette manière ne durent guère, le plus souvent, et bientôt les idées rendues à elles-mêmes recommencent à se grouper d'après leurs tendances propres, que le langage de l'adversaire n'avait un moment comprimées que pour provoquer un mouvement de réaction presque inévitable. Quand

les hommes changent d'opinion, ce changement s'opère presque toujours petit à petit, avec beaucoup de temps et par des circonstances étrangères à toute discussion ; entre deux hommes qui discutent ensemble, il est excessivement rare d'en voir un se laisser convaincre par les arguments de son adversaire, surtout quand ces arguments roulent sur des idées générales ou abstraites, et non sur des faits patents et actuels.

A propos de ces raisonnements, au moyen desquels des hommes qui discutent ensemble défendent leurs opinions, et qui supposent dans les molécules idéelles une série de mouvements qui se succèdent avec une grande rapidité, les immatérialistes pourraient prétendre que tout cela ne peut se faire sans une âme intelligente, placée en dehors des idées, et qui ait conçu d'avance l'ordre dans lequel devaient se faire tous les jugements, pour aboutir enfin à un dernier jugement, conséquence des précédents. Par exemple, et c'est là un des cas les plus simples, quand, pour prouver l'existence de Dieu, on émet d'abord le



principe que tout ce qui existe doit avoir une cause, cela ne semble-t-il pas supposer une âme qui commande aux idées et qui sait d'avance que le rapprochement des idées d'existence et de cause pourra servir à amener la conséquence : donc Dieu existe? Mais ce n'est point ainsi que les choses se passent; c'est en réalité la conséquence qui a été sentie la première, le premier mouvement a été un rapprochement entre les idées de Dieu et d'existence; puis ce mouvement a été suivi d'un rapprochement entre les idées d'existence et de cause, et tout cela s'est fait par la force des circonstances. Mais une habitude que nous avons contractée en apprenant à énoncer une suite de jugements formant raisonnement, nous porte instinctivement à renverser l'ordre des jugements, pour présenter le premier celui qui a le plus de chances d'être facilement admis par les personnes que nous cherchons à convaincre. Nous commençons toujours à raisonner intérieurement pour nous-mêmes; puis nous raisonnons extérieurement pour les autres, et alors des habitudes con-

tractées par l'effet de l'éducation, par la force de l'exemple, par d'autres moyens encore peut-être, font que l'ordre des jugements se trouve renversé; mais tout cela se fait avec une rapidité telle que, presque toujours, nous n'en avons pas conscience.

Que faut-il conclure de cette impuissance de la raison à donner sur les questions les plus graves des solutions qui commandent l'assentiment général, et qu'elle-même ne puisse pas démentir ensuite par des solutions contraires? Faut-il douter de tout comme faisaient les pyrrhoniens? Oui, si l'on entend par là qu'il ne faut jamais se croire en possession d'une certitude absolue. Non, si douter signifie n'apercevoir aucun motif de croire une chose plutôt que sa contraire. S'agit-il d'une chose manifestée par les sens; ce témoignage, revêtu de certaines garanties, est le plus puissant de tous, et il y a presque toujours cent chances contre une pour que la chose soit vraie; il faut donc la croire et ne réserver au doute qu'une part très-petite, suffisante pour préserver notre orgueil contre la vaine pré-

tention de posséder l'absolu. S'agit-il d'une chose affirmée par la raison, sans qu'elle soit niée par aucun témoignage contraire ; celui de la raison, sans être infaillible, est un motif suffisant pour faire incliner notre croyance d'un côté plutôt que de l'autre, et cette inclinaison peut être plus ou moins forte selon les circonstances. Mais, dans tous les cas, il ne faut rien affirmer qu'avec le sentiment de notre faillibilité, et ce sentiment doit toujours nous rendre indulgents, tolérants, conciliants. L'homme sage doit certainement se laisser guider par sa raison plutôt que par ses passions ou par la routine; mais ceci a besoin d'être expliqué, puisque les passions et les habitudes ont un rôle forcé dans le jeu même de la raison; il faut entendre par là simplement que le sage ne doit pas céder trop vite à l'impulsion de sa première impression, qu'il doit suspendre cette impression trop rapide pour laisser le temps à toutes les connaissances, à tous les sentiments qui sont en lui, d'entrer en balance les uns avec les autres. La raison qui prononce est toujours



faillible; la raison qui pèse, qui compare, qui examine, est toujours sage.

On pourrait penser que la croyance au progrès indéfini, aujourd'hui si générale parmi les savants, est liée d'une manière assez étroite à celle de cette raison-soleil dont nous avons reconnu la non-existence. N'est-ce pas, en effet, cette raison-soleil qui semble chargée d'éclairer l'humanité dans sa marche à travers les siècles et de la diriger vers un but qui est la vérité pleinement connue, la justice absolue, le bonheur général? Pourquoi cette raison-soleil, en supposant qu'elle existât, mènerait-elle vers ce but plutôt que vers le but opposé? On ne se le demande pas. Pourquoi l'homme n'a-t-il pas été placé dès l'origine dans cet état de vérité, de justice et de bonheur auquel il serait destiné; pourquoi faut-il qu'il y marche si péniblement et en se trompant si souvent de route? On ne se le demande pas davantage. Nous, qui ne nous faisons point d'illusion sur les pouvoirs de la raison, nous voyons bien qu'elle peut aider l'homme à rendre sa condition meilleure,



parce qu'elle lui permet quelquefois d'utiliser ses connaissances acquises pour préparer dans l'avenir des faits qui lui seront favorables; mais quelquefois aussi la raison se trompe dans ses prévisions et le progrès ne se réalise qu'avec une grande lenteur, avec des temps d'arrêt et même de recul entremêlés à des marches en avant. Quand on consulte l'histoire de la terre et celle de l'humanité, ce qui apparaît le plus clairement, ce n'est pas une loi de progrès, mais une loi de changement. Il est vrai que tout changement d'un caractère général est toujours une amélioration au point de vue des êtres nouveaux, des nouvelles formes des choses, puisque c'est ce changement même qui les a appelés à l'existence. Aux fossiles ont succédé les espèces actuelles : pourquoi ces espèces n'existaient elles pas au temps des fossiles? Parce que l'état où se trouvaient la terre, l'air, l'eau, les nuages, etc., n'était pas propre à les faire vivre. Pourquoi ont-elles existé ensuite? Parce que les conditions générales sont devenues meilleures pour elles.

Mais il faut bien remarquer que par là même ces conditions sont devenues plus mauvaises pour les espèces fossiles; le progrès pour les unes a été nécessairement un recul pour les autres. On pourrait douter qu'il en fût de même des progrès moraux, car il semble que ce qu'on appelle le mieux moral est mieux à la fois pour tout le monde. Mais, d'un autre côté, l'histoire nous apprend que toutes les nations, après avoir eu une période plus ou moins longue de progrès intellectuel et moral, sont entrées dans une période de décadence, et cela semble prouver qu'il y a une limite au progrès moral. C'est la raison qui conduit l'homme vers le vrai, le juste, le grand, quand il vit dans la période progressive; mais c'est aussi la raison qui le conduit en arrière quand il vit dans la période de décadence, et dans ce dernier cas, tout en faisant déchoir l'homme, elle lui fait croire qu'elle l'élève.

L'instinct, qui est la raison des animaux, doit pouvoir s'expliquer à peu près comme la raison chez l'homme. Il y a chez eux

quelque chose d'analogue aux molécules idéelles, sauf que les molécules animales représentent probablement moins fidèlement les objets qui ont provoqué des sensations. De plus, certains faits bien connus peuvent faire supposer que les molécules animales ne proviennent pas toutes des sensations, que quelques-unes se forment du cerveau de la bête par l'effet de certaines impressions intérieures, peut-être par l'influence seule d'une tendance héréditairement transmise : par exemple, l'idée d'un nid chez les oiseaux et la connaissance des meilleurs procédés à suivre pour le construire, l'idée de pomper le suc des fleurs et de bâtir des ruches chez les abeilles, etc. Il est probable qu'il se passe là des effets qui peuvent être comparés à ceux qu'on observe dans les plantes, où certains mouvements de la séve produisent au moment convenable des boutons, puis des fleurs, puis des fruits; avec cette différence toutefois que, chez la plupart des plantes, on ne voit ordinairement rien qui puisse faire supposer qu'elles sentent, tandis que les ani-

maux donnent des marques nombreuses de sentiments ou de sensations très-diverses. Mais les sentiments des animaux sont vagues, leurs molécules idéelles n'ont que des empreintes confuses, elles ne sont jamais précisées par la création d'un nom pour chacune d'elles, puisque le langage parlé n'existe pas pour eux ou n'existe que d'une manière toute rudimentaire. En toutes choses, la nature procède par séries; de l'homme instruit elle descend, par degrés insensibles, à l'homme ignorant, au sauvage, aux animaux les plus intelligents, aux animaux ordinaires, aux animaux du dernier ordre, puis aux plantes et aux simples minéraux. Si le gland qu'on va confier à la terre contient en germe toutes les parties de la tige, des branches, des feuilles qui se développeront plus tard, avec toutes les variétés de direction et de forme qu'on verra s'y produire, pourquoi l'ovule fécondé par la semence du mâle ne comprendrait-il pas aussi, en germe, toutes les formations d'idées confuses, tous les jugements également confus, qui pousseront le castor à bâtir sa digue, l'oi-



seau à construire son nid, l'abeille sa ruche? On doit en même temps supposer que, chez certains animaux supérieurs, les sensations ont la puissance de détacher du cerveau quelques molécules idéelles d'un caractère plus net, sans que jamais cette netteté puisse égaler celle des molécules détachées du cerveau humain. Ces animaux auraient donc une âme, mais une âme n'ayant avec celle de l'homme qu'une ressemblance très-imparfaite, une âme en partie raisonnable, en partie instinctive.

Si maintenant des animaux nous faisons un retour vers l'homme, nous sommes amenés à reconnaître que les germes de notions métaphysiques qui lui sont transmis héréditairement ressemblent beaucoup aux jugements confus des animaux. Ainsi, il y a si longtemps que, dans notre vieille Europe, les générations qui se succèdent dans le cours des siècles professent le christianisme, que nous pourrions bien presque tous avoir reçu de naissance, sinon l'idée précise de chacun de ses dogmes, au moins une tendance héréditairement transmise à les croire aisément quand ils nous

sont enseignés, à les attaquer mollement quand nous avons cessé de les croire vrais. Ces tendances innées constitueraient alors des espèces de jugements latents et seraient une partie de notre raison, partie qu'on pourrait appeler instinctive. Il est possible qu'elles existent chez plusieurs mêmes de ceux qui poursuivent de leur haine la religion, ses dogmes et ses pratiques, et qui regardent le clergé comme l'ennemi qu'il faut surtout chercher à détruire. Il n'est pas un seul homme qui n'ait dans son magasin d'idées des molécules portant des empreintes contradictoires : celui qui hait par certains côtés de sa manière d'être intellectuelle ou sensible peut aimer par d'autres côtés ; celui qui doute dans un coin de son âme peut être croyant dans un autre. Ce sont là des contradictions le plus souvent latentes, mais qui n'en sont pas moins réelles.

VII

Imagination. — Rêves.

Imaginer, c'est créer, a-t-on coutume de dire ; c'est par l'imagination que l'artiste crée ses chefs-d'œuvre, le poëte son héros et les brillantes qualités dont il le pare, l'auteur dramatique ses personnages et tous les incidents de son drame, le philosophe son système, l'inventeur sa machine. Malheureusement, c'est aussi par l'imagination que le

menteur produit ses faux rapports, que l'halluciné se crée des fantômes, le malheureux des espérances si souvent déçues, le fanatique de mauvaises raisons pour justifier son intolérance et quelquefois ses fureurs. Mais il ne faut point prendre à la lettre ce pouvoir créateur : l'âme ne tire pas ses productions du néant, elle ne fait que travailler sur certains matériaux qu'elle trouve dans ses molécules idéelles, elle assemble des parcelles dispersées et en forme un composé nouveau ; voilà tout ce qu'elle peut faire. Et quand je dis qu'elle assemble ces parcelles, cela veut dire tout simplement que ces parcelles s'assemblent d'elles-mêmes, par leurs forces propres ; car l'âme n'est point distincte des molécules idéelles, elle n'est que leur ensemble.

Les jugements latents jouent un grand rôle dans le travail de l'imagination, et ce sont surtout des empreintes représentatives de faits anciens qui servent de matière à ces jugements. Un peintre veut dessiner une figure où se lisent les marques d'une douleur profonde : il jette sur la toile une première es-



quisse, et aussitôt, par l'effet seul que produit la vue de cette esquisse, combinée avec l'idée d'une figure désolée qui était venue frapper sa fibre sensitive, plusieurs représentations plus ou moins distinctes de faits dans lesquels il a eu autrefois l'occasion d'observer les traits de diverses personnes accablées de douleur sont attirées sur cette fibre ; il revoit confusément ces personnes, il prend dans leurs traits tout ce qui lui paraît propre à peindre l'affliction, ou plutôt tout cela vient de soi-même affecter ses fibres musculaires, et il le transporte sur son dessin, qui peut ainsi devenir une œuvre de génie. Une fois l'œuvre faite, il s'admire lui-même, et il est probablement le premier à se dire : J'ai créé la figure de la douleur. Cependant il n'a rien créé du tout, il n'a fait que se souvenir; mais comme les faits qu'il a revus par la mémoire sont pour la plupart des faits à demi effacés, sur lesquels son attention ne s'est peut-être jamais arrêtée d'une manière spéciale, et comme d'ailleurs, au moment même où il dessinait, son attention ne se portait que sur la circon-

stance très-accessoire d'une figure qu'il n'aurait pas même remarquée en toute autre occasion, il ne se rend pas compte à lui même de la manière dont son imagination travaille, et il se persuade aisément qu'il invente, qu'il crée.

Un enfant joue dans le jardin de son père; entraîné par l'ardeur du jeu, il oublie les recommandations souvent répétées qu'on lui a faites, de ne jamais toucher à certaines fleurs très-délicates que son père cultive avec un soin tout particulier, et en courant comme un fou dans les allées, pour échapper à la poursuite d'un camarade, il tombe précisément sur ces fleurs, et en brise la tige. Son père arrive peu de temps après, et, voyant ses fleurs détruites, il lui adresse de vifs reproches. « C'est Charles qui m'a poussé, » s'écrie l'enfant, croyant échapper à la punition par ce mensonge. Si nous cherchons à nous rendre compte du travail qu'a fait ici son imagination, nous reconnaîtrons encore qu'elle n'a rien inventé, elle n'a fait que se souvenir et combiner ensemble des traits qu'elle a empruntés à plu-



sieurs faits différents. L'enfant s'est rappelé confusément que, dans plusieurs circonstances où il avait fait quelque chose de mal, il n'a pas été puni parce que son action n'avait pas été volontaire ; puis d'autres souvenirs sont venus, non moins confusément, lui représenter qu'on peut tomber quand on est poussé ; un souvenir tout récent, et très-net celui-là, lui montre Charles courant avec lui dans le jardin et pouvant par conséquent l'avoir poussé. Empruntant quelque chose à chacun de ces souvenirs, il a formé de ces emprunts un fait unique, mais purement hypothétique : Charles m'a poussé. D'autres souvenirs ensuite, aidés de jugements latents, lui ont fait prendre très-rapidement la résolution d'exprimer le fait hypothétique comme s'il était réel. L'enfant aurait pu imaginer d'autres excuses qui se seraient présentées d'une manière tout aussi imprévue, tout aussi peu préméditée. Par exemple, il aurait pu dire : « Ce n'est pas moi qui ai brisé la tige des fleurs, c'est Charles ; » et c'est ainsi qu'il aurait parlé si, parmi les souvenirs confus qui se sont



présentés, s'était trouvé celui d'une personne qui se serait justifiée d'une accusation en la rejetant, faussement ou non, sur une autre personne. Comme les molécules idéelles, simples ou agrégées, sont dans un mouvement continuel, il est tout naturel que le fait imaginé faussement pour servir d'excuse ne soit pas dans un moment donné ce qu'il serait dans un autre.

Il ne faudrait pas conclure des explications qui viennent d'être données que tous les enfants sont entraînés au mensonge par une force irrésistible. Si l'enfant dont nous venons de parler avait été élevé dans l'horreur du mensonge, il se serait développé dans toutes ses molécules idéelles des forces suffisantes pour éloigner les souvenirs dans lesquels il a puisé le fait mensonger allégué pour excuse, et plutôt que de mentir, il se serait résigné à supporter les reproches ou la punition mérités.

Il ne faut pas confondre les rêves avec les produits de l'imagination : celle-ci suppose presque toujours la perception nette ou con-



fuse d'un but à atteindre; le rêve, au contraire, est provoqué par des faits intérieurs tout fortuits, ou au moins sur lesquels notre pensée n'a aucun pouvoir. Quand le sommeil engourdit nos sens, il peut arriver que quelques-unes de nos fibres conservent encore leur sensibilité plus ou moins affaiblie; alors ces fibres peuvent être remuées, affectées par des choses intérieures dont l'action, à l'état de veille, serait annulée par la force supérieure des impressions venues du dehors. Par exemple, le cours du sang, celui de toutes ces humeurs si variées qui circulent dans tous nos tissus, et dont nous ne sentons nullement la présence dans l'état de veille, peuvent quelquefois, dans le sommeil, affecter d'une manière quelconque nos fibres sensibles et produire de faibles impressions qui nécessairement ressemblent plus ou moins à quelques-unes de nos impressions ordinaires ayant produit en nous des molécules idéelles; cette ressemblance suffit pour attirer les molécules et nous faire ainsi voir en rêve les choses représentées par elles, bien que ces choses soient absentes.

VIII

Volonté et libre arbitre.

Le mot *volonté* a reçu plusieurs acceptions différentes : il y a une volonté qui se confond avec le désir ou avec une résolution bien décidée ; il y a une volonté qui est identique au commandement, une autre qui n'est qu'un consentement, une enfin qui consiste simplement dans l'absence de toute contrainte extérieure, dans l'initiative personnelle de l'a-



gent comme être pensant. Quand on dit : Tout le monde veut être riche, cela signifie que tout le monde le désire. Quand on dit de quelqu'un : Il veut se venger, cela signifie qu'il y est résolu, qu'il en a formé le dessein bien arrêté. Si un père dit à son fils : Je veux que tu restes à la maison, c'est un commandement. Si un frère dit à sa sœur : Je veux bien t'accompagner, il marque par là un simple consentement. Enfin dans cette phrase : L'homme n'est responsable de ses actions que lorsqu'il a voulu réellement faire ce qu'il a fait, on veut dire que les actes dont on parle sont dus à l'initiative propre de l'être pensant, qu'ils ont été provoqués par certains mouvements intérieurs, sentis ou latents, de ses molécules idéelles.

La volonté ou le désir d'être riche existe quand la molécule richesse est sentie posséder des forces capables d'exercer sur d'autres molécules une influence telle, que celles-ci, dans certaines circonstances, pourront mettre en jeu divers muscles et provoquer des actes extérieurs propres à procurer la richesse. Si

cette force de la molécule *richesse* existait sans être sentie, cela ne constituerait qu'une volonté latente, dont le vrai nom serait tendance à s'enrichir, disposition naturelle à faire ce qui peut conduire à la richesse.

La résolution de se venger suppose qu'on a formé le jugement : La vengeance m'est nécessaire et que l'empreinte de ce jugement marquée sur la molécule vengeance subsiste plus ou moins longtemps, douée d'assez de force pour commander aux muscles les mouvements par lesquels on pourra faire des actes de vengeance.

Je ne m'arrêterai pas à expliquer le commandement qu'un père adresse à son fils ni le consentement exprimé par la phrase : Je veux bien t'accompagner. Je ferai seulement remarquer que les quatre sortes de volontés qui se traduisent par un désir, une résolution, un commandement et un consentement, supposent ordinairement la perception consciente de l'acte voulu, c'est-à-dire le contact de la molécule représentant cet acte avec une fibre sensible. Il en est autrement de la cinquième

sorte de volonté; il arrive souvent alors que la pensée consciente de l'acte n'existe pas. Par exemple, on peut lever un doigt volontairement sans percevoir nettement l'idée d'un doigt ni celle de lever; la volonté de lever le doigt commence au moment même où un mouvement quelconque survenu dans certaines molécules, sans qu'on le sente peut-être, parce qu'aucune fibre sensible n'est touchée, produit une certaine tension des muscles digitaux qui, si l'action de ces muscles n'est arrêtée par aucun obstacle, va faire lever le doigt; cette volonté n'est autre chose que l'acte même qui commence, pourvu que ce commencement soit le résultat direct des mouvements intérieurs des molécules, mouvements qui ne sont pas sentis lorsqu'ils agissent directement sur les muscles sans mettre en vibration aucune fibre sensible. On pourrait se borner à dire que l'homme lève ou va lever son doigt; mais en disant qu'il fait cela volontairement, on fait mieux comprendre que la cause directe de l'acte réside dans l'activité propre des molécules idéelles, que cette cause directe

n'est point une impulsion extérieure ou même une impulsion communiquée au doigt par quelque autre partie ou quelque autre élément du corps (dans le cas d'un tic nerveux, par exemple). Et l'acte pourrait être volontaire lors même qu'il aurait été commandé ou conseillé par une autre personne, ou rendu nécessaire par un fait extérieur d'une nature fâcheuse; car le commandement ou le conseil ou le fait extérieur peut agir d'abord sur les molécules idéelles, et ce n'est pas encore l'acte voulu; puis les molécules ainsi mises en activité se mettent à déterminer, par leur force acquise, les mouvements musculaires qui sont l'acte même ou qui en soit au moins le commencement, ce qui suffit pour le rendre volontaire. L'acte de lever un doigt ne serait involontaire que si, par exemple, un homme plus fort que nous prenait notre doigt et le soulevait lui-même, ou si une maladie nerveuse, un tic causait directement ce mouvement sans aucune intervention des molécules idéelles.

Cette volonté active consistant en ce que ce sont les molécules idéelles qui commencent



ou qui se disposent à commencer un certain acte, lequel, pour être complété, demandera ensuite la mise en mouvement de certaines parties du corps, se confond avec ce qu'on appelle plus souvent liberté ou libre arbitre, et nous sommes ainsi conduits à traiter plus amplement ce sujet, qui a donné lieu à tant de discussions philosophiques.

L'homme n'est pas libre quand il grelotte sous l'impression du froid, quand il fait un faux pas et tombe, quand il répand son sang s'il est blessé, quand il grandit pour passer de l'enfance à l'état adulte, quand il se courbe sous le poids des années, quand il a faim ou soif, quand il digère après avoir mangé, etc. Tous ces actes sont produits directement par des causes extérieures, ou qui au moins sont étrangères à la partie pensante. Mais nous disons ordinairement que l'homme est libre quand nous le voyons marcher, sauter, courir, travailler, lire, écrire, dessiner, parce que ces actes sont presque toujours volontaires, en ce sens qu'ils sont déterminés en lui par des jugements sentis ou non sentis, par

certains mouvements de ses molécules idéelles, ce qui, comme nous venons de le voir, est l'essence des actes volontaires. La plupart des actes libres présentent trois phases qui se succèdent avec une grande rapidité : 1° un mouvement dans les molécules idéelles; 2° un mouvement imprimé par celles-ci à certains muscles ; 3° un mouvement extérieurement visible de certaines parties du corps. C'est l'initiative des molécules idéelles, dans cette succession des trois phases, qui constitue proprement la nature libre de ces actes. Cependant il y a aussi des actes libres qui restent enfermés dans l'âme, qui se passent tout entiers au sein des molécules idéelles; par exemple, quand un homme se livre à de longues réflexions pour découvrir une vérité qui lui échappe, quand, après avoir cherché le moyen de sortir d'une difficulté, il s'arrête à une résolution qui devra n'être exécutée que plus tard, et, en général, quand le travail intérieur des molécules idéelles ne produit que des jugements qui se fixent dans sa mémoire, mais qui, pour le moment, restent cachés au

dedans de lui sans qu'aucun acte extérieur soit produit.

Mais ces molécules idéelles dont le mouvement initial détermine les actes libres de l'homme, peut-on dire qu'elles-mêmes se forment, se constituent et se meuvent librement? Cela peut arriver quelquefois; mais il faut reconnaître que le plus souvent ce sont des faits extérieurs, des circonstances fortuites qui déterminent la formation, les tendances et même les mouvements des molécules idéelles. Et cela ne doit pas nous étonner; car les plus chauds partisans de la liberté, ceux même qui veulent qu'elle soit absolue, n'ont jamais osé dire que l'homme soit maître de choisir à son gré les idées qui s'accumulent en lui dans le cours de sa vie : le fils d'un paysan, qui ne va qu'à l'école de son village, ne pourra jamais acquérir une foule d'idées que le fils d'un homme riche puisera dans l'éducation du collége, dans des lectures nombreuses, dans la fréquentation du monde; deux frères dont l'un aura passé sa vie dans l'armée, et l'autre dans la magis-

trature, n'auront pas les mêmes goûts, la même manière de juger beaucoup de choses. Certaines idées peuvent naître de la réflexion, c'est-à-dire des mouvements internes et spontanés des molécules idéelles déjà formées; et alors on peut dire qu'elles se forment librement; mais c'est là un cas exceptionnel et relativement assez rare. Quant aux idées beaucoup plus nombreuses qui naissent directement des sensations, l'homme est obligé de les prendre comme elles viennent. Et c'est là précisément ce qui justifie le droit que s'attribue la société de punir les criminels : elle les force, par la punition même, à penser des choses qu'ils n'auraient pas pensées d'eux-mêmes, et elle peut espérer de produire ainsi dans leurs molécules idéelles des modifications qui les détourneront du mal; mais surtout elle force tous les témoins de la punition à penser des choses propres à les moraliser. Si la pensée était absolument libre chez l'homme qui est puni et chez ceux qui le voient punir, la punition ne serait plus qu'une vengeance inutile ou une sottise. Il est

étrange qu'on entende dire si souvent aux partisans de la liberté absolue que lorsqu'on supprime la liberté on supprime par là même le mérite et le démérite. Qu'est-ce donc que le mérite et le démérite ? C'est ce qui, dans la conduite d'un homme, rend apparente l'utilité, la justice d'une récompense ou d'une punition ; or la liberté, si elle était absolue, semblerait rendre toute récompense et toute punition complétement inutiles. A quoi bon punir, si l'exemple de cette punition ne peut modifier en rien la pleine liberté que tous les hommes posséderaient toujours d'agir bien ou mal selon leur caprice?

A cette manière d'expliquer la liberté on ne manquera pas d'objecter que, si l'impulsion donnée par les molécules idéelles se fait d'une manière aveugle, sans que ce soit l'homme lui-même qui leur commande d'agir, bien loin d'être libres, nous ne sommes que des machines soumises au mouvement qui nous est imprimé par de chétives molécules Mais où est-il donc cet homme de qui devraient émaner des ordres donnés aux molécules

idéelles ? Il n'y a pas d'autre homme pensant, voulant, ordonnant que les molécules elles-mêmes ; dire que celles-ci agissent, c'est dire que l'homme pensant agit. Qu'importe qu'il soit soumis aux molécules idéelles, qu'il soit leur esclave? Puisque ces molécules sont lui-même, il n'est ainsi esclave que de lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas esclave du tout, qu'il est libre.

Mais si la liberté consiste à ne dépendre directement dans ses actes que de soi-même, et si le moi complet comprend l'âme et le corps, pourquoi ne considère-t-on pas comme libres les actes qui ont leur cause directe dans certaines humeurs corporelles, certain état des fibres, des glandes, du sang, des viscères? Le cauchemar, par exemple, est un rêve pénible, produit très-souvent par la gêne qu'éprouve l'estomac dans le travail de la digestion ; beaucoup de maladies sont causées directement par un trouble quelconque survenu dans quelque partie intérieure du corps : pourquoi ne dit-on pas que nous sommes libres dans le cauchemar, que nous contractons



librement des maladies? L'estomac ou les autres parties intérieures du corps, c'est notre moi corporel; être esclaves de cet estomac ou de ces parties, c'est n'être esclaves que de nous-mêmes, et il semble que nous sommes libres alors comme dans le cas où l'impulsion est donnée par les molécules idéelles. Voici ce qu'on peut répondre à cette observation: les mots n'ont que la signification qu'on veut leur donner; on a jugé à propos de n'appeler libres que les actes produits par l'impulsion initiale des molécules qui servent à la pensée, ceux-là seuls sont donc libres. Quant aux motifs qui ont pu déterminer cette limitation du sens donné au mot *libre*, on les trouve d'abord dans l'importance supérieure attribuée à cette partie du moi où se forme la pensée, puis dans l'étymologie du mot *libre*, qui vient de *libra*, balance, *libratio*, balancement, oscillation. C'est seulement dans le moi pensant, formé de molécules très-subtiles, qu'on a vu quelque chose qui ressemblait à un balancement; dans le moi corporel tout paraît fixe, il faut des efforts et une certaine violence pour séparer,

déranger, agiter les parties; dans le moi intellectuel, au contraire, les parties sont toujours en mouvement, les arrangements qui se forment ne durent qu'un instant, la circonstance la plus légère suffit pour troubler ces arrangements, les faire disparaître et les remplacer par d'autres, comme les positions respectives que prennent les plateaux d'une balance sont changées dès qu'on ajoute ou retranche la plus petite parcelle aux objets mis dans l'un des plateaux, ou bien encore comme il se fait des balancements continuels dans une masse d'eau que le moindre souffle d'air agite, dans l'air lui-même dont les molécules sont toujours en mouvement.

Il est évident que la liberté, conçue comme on vient de le voir, laisse intacte la puissance de l'intérêt instinctif ou raisonné, des passions, de la docilité, de l'habitude, de la tendance à l'imitation, puisque tous ces mobiles existent comme empreintes ou comme forces acquises dans les molécules idéelles mêmes. Mais les immatérialistes, sans méconnaître l'influence réellement puissante de ces mobi-

8.

les, veulent qu'elle ne soit jamais irrésistible, et font consister la liberté précisément dans la faculté, toujours réelle selon eux, de nous y soustraire si nous le voulons. Seulement, ils oublient de nous dire d'où peut venir cette volonté de résister à des mobiles qui sont réellement en nous. Or, nous ne pouvons vouloir cela que de deux manières : par un motif que nous avons en vue ou sans aucune espèce de motif; dans le premier cas, il faut dire quelle est l'origine et d'où provient la force du motif : si cette force est irrésistible, nous ne sommes plus libres au sens absolu ; si nous pouvons lui résister, pourquoi le ferons-nous ? Il faut encore chercher un nouveau motif; ainsi la question se renouvelle toujours la même, et elle n'a pas fait un pas vers la solution. Dans le second cas, si notre volonté de résistance naît sans motif, c'est une volonté de hasard, une chose en l'air qui n'explique rien, qui appelle au contraire de nouvelles explications. On a beau tourner la question sous mille aspects divers, on arrive toujours à reconnaître que les déterminations de la

volonté supposent, dans les molécules idéelles, sous forme d'empreintes ou de tendances acquises, un mobile assez fort pour annuler, momentanément du moins, tous les mobiles opposés. Il est vrai que souvent, quand nous sommes restés quelque temps en suspens, la fatigue nous prend, les motifs perçus jusque-là perdent leur force par cette fatigue même, et le premier motif nouveau qui se présente peut l'emporter alors, même quand il est réellement futile et quand il est de nature à passer presque inaperçu dans beaucoup d'autres circonstances. Sa force actuelle vient uniquement de l'affaiblissement qu'ont subi les autres motifs.

On a quelquefois prétendu que la liberté, prise dans le sens d'une puissance absolue créant par elle-même les déterminations de la volonté, est une condition indispensable pour la recherche comme pour la découverte et la communication de la vérité. « Si tout ce qui arrive est un effet nécessaire des causes préexistantes, a-t-on dit, toutes les croyances sont fatales, nous devons les subir telles qu'el-



les nous viennent, et nous ne pouvons les changer ni en nous ni dans les autres; ou, si nous les changeons, nous le faisons fatalement, sans que rien puisse nous faire reconnaître si elles sont d'accord avec la réalité, ou en opposition avec elle. Au contraire, si nous sommes libres, nous avons une action possible sur nos croyances, et nous pouvons les modifier pour les rendre conformes à la vérité quand celle-ci nous est manifestée. » Il y a dans ce raisonnement une confusion étrange, et il serait beaucoup plus vrai de dire que la liberté conçue comme une puissance absolue rend impossible la détermination de la vérité. Si, après avoir examiné sur toutes ses faces une question douteuse et avoir cru trouver la solution vraie, je ne suis pas forcé, par la manifestation même de la vérité, de me décider en ce sens ; si ma décision doit toujours être attribuée à ma liberté pure, c'est-à-dire à mon caprice ; comme il n'y a aucun lien entre la vérité, qui est une, et mon caprice, qui admet une foule de variétés, je n'ai aucun moyen de savoir moi-même si j'ai raison ou

si je me trompe. Et de même, si ceux à qui je prêche mes opinions sont libres de résister à la force de la vérité, quand je la leur aurai montrée, il est inutile que je prenne la peine de la leur montrer. D'ailleurs, que veut-on dire par ces mots : nous avons une action libre sur nos croyances, nous pouvons les modifier pour les rendre conformes à la vérité quand celle-ci nous est manifestée ? Quel est donc cet être, ce *nous*, à qui la vérité serait d'abord manifestée, et qui ensuite forcerait un autre *nous* à recevoir cette vérité, à y conformer sa croyance ? Evidemment, ce sont là des mots vides de sens, surtout quand on a déclaré d'avance que le moi ou le *nous* est un être simple, absolument indivisible.

Fénelon, qui, comme tous les spiritualistes, entendait le libre arbitre dans le sens d'une liberté absolue, créatrice, indépendante de tous mobiles, a dit quelque part : « Donnez-moi un homme qui nie le libre arbitre ; je ne disputerai point avec lui, mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je

suppose que la femme de cet homme lui est infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise, que son ami le trahit, que son domestique le vole; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux : Ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? Croyez-vous que cet homme prenne une telle raison en payement? Croyez-vous qu'il excusera l'infidélité de sa femme, l'ingratitude de son fils, la trahison de son ami, l'improbité de son domestique ? Allez plus loin; dites à cet homme que le public le blâme sur une telle action dont on lui impute le tort. Il vous répondra, pour se justifier, qu'il n'a pas été libre de l'éviter, et il ne doutera nullement qu'il ne soit excusé aux yeux du monde entier, pourvu qu'il prouve qu'il a agi, non par choix, mais par pure nécessité. Vous voyez donc que cet ennemi imaginaire du libre arbitre est réduit à le supposer dans la pratique, lors même qu'il fait semblant de ne pas y croire. »

Tout cet argument de Fénelon tombe dès qu'on rend au libre arbitre son vrai sens, qui est l'absence de contrainte extérieure ou étran-

gère à l'âme, l'initiative prise par la partie pensante de la personne humaine. Si la femme infidèle a commis l'infidélité par l'impulsion d'un sentiment intime, de sa passion pour le plaisir, en d'autres termes, par l'impulsion propre de ses molécules idéelles ou des tendances empreintes dans ces molécules, c'en est assez pour qu'on ait le droit de dire qu'elle a agi librement, pour qu'elle mérite la colère du mari trompé, pour qu'elle soit désormais indigne de sa confiance. Il est bien vrai que le développement de ces tendances dans les molécules idéelles de la femme n'a pas eu lieu sans causes ; mais qu'importe ? Les tendances existent, la femme est corrompue, gâtée, elle ne peut plus inspirer aucune estime, précisément parce qu'on juge qu'ayant en elle de telles tendances elle manquera souvent à ses devoirs, elle y manquera librement, sans contrainte extérieure. Si ces mauvaises tendances n'existaient pas, si l'adultère avait été commis par une volonté remontant à l'essence même de l'âme, la colère du mari se comprendrait moins ; car cette essence, qu'on prétend



libre d'une liberté absolue, si aujourd'hui elle pousse au mal, demain peut-être poussera au bien. Lorsque, ensuite, l'homme prétend se justifier d'une action qu'on lui reproche par la nécessité où il s'est trouvé de la faire, sa justification est bonne s'il s'agit d'une nécessité toute physique ; elle est incomplète si la nécessité n'est physique qu'en partie ; elle est sans aucune valeur si la nécessité résulte uniquement de l'état des molécules idéelles, car cette nécessité-là laisse la liberté tout entière.

Dans le moment même où les hommes agissent d'une certaine manière, ils se persuadent souvent qu'ils sont libres d'agir autrement s'ils le voulaient, et cela est vrai ; mais il n'y a aucune conséquence à tirer de là en faveur de la liberté absolue ou d'indifférence ; car le sens du mot *libre* change lorsqu'il est suivi de la préposition *de* et d'un verbe. Il y a une grande différence entre être libre et être libre de faire quelque chose : la première expression marque l'absence de toute contrainte ou de toute impulsion directe venant d'ailleurs

que de la pensée; la seconde expression marque l'absence de tout empêchement, de tout obstacle, d'où semble résulter la puissance ou au moins la possibilité d'agir. Il peut arriver qu'une femme manque à son devoir librement et que pourtant elle ne soit pas réellement libre de rester fidèle à son mari, parce qu'il y a en elle quelque chose qui l'empêche d'être fidèle; mais comme cet obstacle n'est pas apparent au dehors, les personnes qui connaissent cette femme, persuadées que l'obstacle n'existe pas, disent qu'elle était libre de rester fidèle, parce que, en réalité, il leur semble qu'elle l'était. On pourrait se demander si l'absence de tout empêchement entraîne réellement la puissance de faire quelque chose : par exemple, s'il s'agit de lever un doigt, suffit-il qu'il n'y ait aucun empêchement pour conclure que nous avons la puissance réelle de lever ce doigt, et peut-on dire qu'il n'y ait aucune différence entre *je suis libre de lever mon doigt* et *j'ai la puissance de lever mon doigt?* Nous n'avons en réalité d'autres preuves de cette puissance

que le souvenir de toutes les circonstances passées où notre volonté a été suivie de l'effet, et si l'avenir ne devait pas ressembler au passé, cette puissance ne serait plus manifestée par aucun signe. On dira peut-être que nous avons le sentiment de cette puissance, et que par conséquent elle doit être réelle. C'est un fort mauvais raisonnement, puisqu'il nous arrive tous les jours d'avoir le sentiment de choses qui sont fausses : cela arrive toutes les fois que nous tombons dans l'erreur, toutes les fois que nous croyons vrai ce qui est faux.

On sait combien les partisans de la liberté absolue se sont donné de peines pour essayer de la concilier avec la prescience divine, ou même la vérité éternelle des faits futurs, et tous leurs efforts ont été vains. Mais cette difficulté disparaît dans notre manière de concevoir la liberté. On peut croire, si l'on veut, que tout ce qui arrive aujourd'hui a été vrai de toute éternité comme futur ou comme prévu par l'Être omniscient, sans que cette croyance puisse porter atteinte à la vraie li-

berté. En effet, lors même qu'un être omniscient aurait prévu ou lors même qu'il aurait été vrai de toute éternité qu'à un moment donné nous posséderons des molécules propres à nous faire agir de telle manière, cela n'empêchera nullement que nous n'agissions directement par l'impulsion initiale de ces molécules, qui sont notre moi, notre partie pensante; nous serons donc libres dans le vrai sens du mot. Mais pourtant, dira-t-on, si Dieu a prévu que tel individu sera damné, cet individu ne peut pas être libre de se sauver! Sans doute, mais il ne s'agit pas de cela, il s'agit de savoir s'il est libre en se damnant. N'être pas libre de se sauver, et pourtant se damner librement! Cela paraît contradictoire: mais c'est une fausse apparence qui tient à ce que, comme nous l'avons déjà remarqué, le mot *libre* change de sens quand il est suivi de la préposition *de* et d'un verbe; il marque alors tantôt la puissance de faire quelque chose, tantôt la possibilité que cette chose soit faite. L'homme dont Dieu a prévu la damnation commet librement le péché qui

le damne, parce qu'il le commet de lui-même, par l'impulsion initiale de ses molécules idéelles; mais il n'est pas libre de se sauver, parce qu'il est réellement impossible qu'il se sauve. En commettant le péché, il n'est pas mù directement par la prescience divine, car cette prescience ne peut être en Dieu qu'une faculté purement contemplative. Dieu, d'ailleurs, ne communique sa prescience à personne, et les théologiens peuvent dire que l'homme est toujours libre de se sauver, en ce sens que, dans la pensée propre de l'homme, il ne peut jamais exister une impossibilité manifestement reconnue d'éviter l'enfer et d'arriver au bonheur éternel.

IX

Plaisir.

Chacun des cinq sens est pour l'homme la source d'un plaisir particulier. Quand nous entendons un chant, une symphonie qui nous fait éprouver le plaisir propre à l'organe de l'ouïe, nous disons : Cela est harmonieux, mélodieux, agréable à l'oreille. Lorsque c'est par l'odorat que vient le plaisir, nous disons : Cela sent bon, cela est odorant, cette odeur est suave. Pour le goût, nous avons les mots :

délicieux, succulent, sucré ; pour le toucher : doux, moelleux, velouté. Si un objet qui frappe notre vue nous impressionne agréablement par sa forme ou par ses couleurs, nous nous écrions : Cela est beau ; ainsi la beauté est ce qui, dans l'objet que nous regardons, le rend capable de nous procurer le genre de plaisir spécialement propre à la vue ; nous sentons la beauté d'une fleur, d'un édifice, d'une jeune fille, d'une statue, d'un paysage, comme nous sentons l'harmonie ou la mélodie d'un chant, la bonne odeur d'une rose, le bon goût d'une poire, le moelleux du velours. Il faut remarquer, pourtant, que nous pouvons appeler beaux les morceaux de musique que nous entendons avec plaisir. La beauté n'est donc pas uniquement manifestée par le plaisir qui vient des yeux. Pourquoi faisons-nous cette confusion entre les plaisirs de l'oreille et ceux de l'œil? C'est que les uns et les autres ont souvent une qualité commune, celle de supposer un travail d'art pouvant être apprécié, admiré simultanément par un grand nombre d'êtres sensibles. Quand

nous disons qu'un morceau de musique est beau, nous faisons entendre par là qu'il y a un artiste de génie par qui la musique a été composée, des chanteurs ou des virtuoses de talent par qui elle est exécutée. En résumé, le beau est d'abord ce qui produit en nous le genre de plaisir spécialement propre à la vue, et puis c'est encore ce qui produit un plaisir sensuel quelconque, pourvu qu'il s'y joigne une idée d'art ou de génie.

Il existe un autre genre de plaisir qui ne se rapporte pas spécialement à tel ou tel de nos sens, mais qui semble impressionner le corps tout entier. Dès sa naissance, l'enfant aime qu'on le berce; plus tard l'escarpolette, la balançoire, les chevaux de bois sont des jeux qui l'amusent toujours; le jeune homme et la jeune fille se livrent avec passion au plaisir de tourner en rond, de sauter en cadence, et ce plaisir ne vient pas seulement de l'attrait d'un sexe pour l'autre, puisque les filles surtout tournent, sautent, dansent entre elles avec entrain et se passent fort bien de garçons. Pourquoi la sensation du plaisir est-



elle attachée à ces mouvements qui entraînent le corps tout entier? Il est impossible de le savoir. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ces plaisirs sont fondés sur la constitution intime de la machine humaine; ce sont des plaisirs parce que nous les sentons tels, et par *nous* il faut entendre ici notre corps extérieur en rapport avec certaines fibres. Une explication plus précise est impossible, de même que nous ne pourrons jamais expliquer pourquoi tel objet flatte agréablement l'un quelconque de nos sens.

Enfin, nous pourrions encore citer d'autres plaisirs, les plus vifs de tous, mais aussi les plus dangereux pour la santé quand on en abuse. Ils ont leur siége spécial dans les organes que la nature a préparés pour l'importante fonction de conserver l'espèce en la reproduisant.

L'âme active, c'est-à-dire la collection de molécules idéelles que chacun de nous possède à l'intérieur du corps, participe-t-elle aux plaisirs des sens et à ceux du corps en général? Cela paraît assez probable, quoi-

qu'il soit fort difficile de savoir comment se fait cette participation. Mais elle a aussi ses plaisirs particuliers, que nous allons étudier, en commençant par celui qui se rattache à la poésie. On appelle poésie un langage à part où le poëte s'impose certaines règles dans le but de procurer un genre de plaisir d'une nature toute particulière.

Le poëte emploie, pour atteindre ce but, deux moyens très-différents en apparence, mais semblables au fond : 1° il cherche des assemblages de mots qui produisent quelques-uns des effets de la musique et de la danse ; 2° il affecte une sorte de dédain pour les expressions directes ou exactement vraies, et un goût décidé pour les expressions détournées ou exagérées, pour les comparaisons forcées, qui semblent augmenter l'importance ou l'intérêt des choses, mais en faussant les idées, si ces comparaisons étaient prises au sérieux. Quelques poëtes, à la vérité, sont restés plus simples et plus vrais que les autres ; mais ceux-là n'ont pas eu ce qu'on appelle le feu sacré, l'inspiration, la fureur poé-

tique ; ils ne sont poëtes qu'à moitié, ils ne sont guère que des versificateurs. Depuis l'apparition du romantisme surtout, ceux qu'on reconnaît poëtes, et il y en a même parmi les prosateurs, doivent nécessairement voir les choses autrement que tout le monde; il faut qu'ils nous les montrent grossies comme à travers un microscope, défigurées comme dans un miroir convexe, concave ou cylindrique ; il faut qu'ils voient des ressemblances là où les autres hommes n'en voient pas, et qu'ils nous disposent à les admettre par la seule hardiesse avec laquelle ils les affirment.

Pourquoi trouvons-nous un certain plaisir dans ce qui forme le premier caractère de la poésie, dans cette espèce de balancement cadencé que produit la mesure, dans ce chant monotone de la rime? Par la même raison qui fait que l'enfant éprouve du plaisir quand on le berce, quand il joue à l'escarpolette, à la balançoire, quand il tourne sur les chevaux de bois, quand il court, saute, danse avec ses camarades. Tous ces plaisirs ont ceci

de commun qu'on les sent, qu'on les goûte, mais qu'on ne les explique pas.

Pourquoi, d'un autre côté, aimons-nous les expressions exagérées, les comparaisons forcées, qui constituent le second caractère de la poésie? Peut-être parce qu'il se produit encore ici une espèce de balancement, qui consiste à nous sentir sans cesse emportés au delà de la réalité, pour y revenir aussitôt par une force opposée qui tend à rétablir l'équilibre, et c'est ainsi que les deux caractères de la poésie semblent se confondre en un seul : on peut dire que la poésie est pour l'esprit ce que sont pour le corps les jeux de balançoire, d'escarpolette ; le plaisir procuré consiste toujours à nous faire aller et venir, monter et descendre, avancer puis reculer, dépasser le but puis revenir en arrière. Au lieu de nous dire que le rossignol est un oiseau doué d'une voix très-agréable, que l'hirondelle est un oiseau migrateur qui revient dans notre pays au commencement du printemps, le poëte dira que le rossignol est « le chantre des bois, » que l'hirondelle est la « messagère du printemps : »



cela dépasse le but, qui est de donner une image vraie des deux oiseaux; le rossignol n'est pas payé pour chanter comme le chantre, et l'hirondelle n'est chargée d'aucun message; mais le poëte sait bien que nous reviendrons en arrière pour saisir la pure réalité des choses, et il veut précisément nous procurer ce plaisir de dépasser le but pour y revenir ensuite de nous-mêmes. Ce double mouvement est bien plus marqué encore chez les poëtes de l'école romantique, parce que leurs comparaisons sont bien plus forcées, et c'est pour cela même que, d'après les idées modernes, ils sont les poëtes par excellence.

Si nous cherchons à nous rendre compte de ce qui se passe dans l'âme du poëte lui-même, lorsqu'il compose ses vers sous l'influence de ce qu'on appelle son génie ou sa muse, nous verrons que tout s'explique assez facilement dans le système des molécules idéelles. Par le concours très-complexe d'un nombre indéterminé de circonstances diverses, il s'est formé dans son âme une molécule qui constitue pour cette âme la connaissance de l'effet produit

sur la masse des lecteurs par l'association de certaines idées qui n'ont entre elles que des rapports éloignés, peu saisissables aux esprits vulgaires, comme aussi par le rapprochement des mots ayant la même consonnance. Cette molécule ou cette connaissance, comme on voudra l'appeler, assez indécise d'abord dans les empreintes qu'elle portait, s'est mieux dessinée, s'est fortifiée par l'habitude de la mettre en jeu, et elle a fini par acquérir des forces attractives et répulsives très-intenses; c'est dans cette molécule, dans les effluves électriques qu'elle projette sur toutes celles qui l'entourent et sur les fibres nervales et musculaires, qui acquièrent ainsi un genre spécial d'activité, c'est dans tout cela que réside le génie du poëte; c'est ainsi que se trouvent repoussées les idées qui ne présentent que des analogies trop apparentes, trop vulgaires, et que se trouve augmentée l'attraction causée par des analogies peu visibles et plus ou moins forcées; c'est cette molécule qui envoie sur tous les mots de même consonnance une sorte de fluide magnétique

augmentant l'attraction que ces mots exercent les uns sur les autres, d'où résulte pour le poëte une grande facilité à trouver la rime.

Ainsi l'introduction d'une molécule suffirait pour faire d'un homme ordinaire un poëte; mais il faut qu'elle soit introduite avec toutes les forces attractives et répulsives qui la rendent efficace, et cela demande beaucoup de temps, cela ne peut se faire sans le concours personnel du poëte lui-même.

Si le plaisir que produit la poésie appartient à l'âme plus qu'au corps, on vient de voir qu'il a beaucoup d'analogie avec les plaisirs corporels. Mais il existe d'autres plaisirs de l'âme qui diffèrent plus complétement de ceux du corps, et ce sont ceux-là qu'on regarde comme les plus nobles; découvrir une vérité inconnue, étendre la sphère de ses connaissances sont les plaisirs propres de l'intelligence; se rendre utile aux autres hommes, procurer une satisfaction à une personne aimée, lui épargner une peine, on appelle cela proprement les plaisirs du cœur. Pourquoi

ces plaisirs de l'intelligence ou du cœur sont-ils plus nobles que tous les autres ? Parce qu'ils sont surtout recherchés par des hommes que leurs talents, leurs vertus, leurs qualités aimables signalent à l'estime et à l'affection de tous, à l'admiration générale, à la reconnaissance de la société tout entière. Il y aura peut-être des gens qui s'imagineront que le système des molécules idéelles est incompatible avec les plaisirs de l'intelligence et du cœur; rien n'est plus faux. Nous avons reconnu que chacun de nos sens procure un plaisir d'une nature spéciale, que certains plaisirs affectent le corps tout entier, et peuvent aussi, en se modifiant, affecter nos molécules idéelles et nos fibres ; pourquoi ne reconnaîtrions-nous pas deux nouvelles sources de plaisir pour les molécules idéelles, et ne les jugerions-nous pas plus nobles que toutes les autres sources de plaisir, à cause de leurs conséquences ?

Cette question du plaisir, si l'on parvenait à y jeter quelque lumière, serait peut-être plus que toute autre propre à confirmer tout

ce que nous avons dit sur la composition fibro-moléculaire de l'âme. Pourquoi, par exemple, l'homme est-il le seul animal qui trouve du plaisir à voir les choses représentées de mille manières différentes ? Il se fait peindre ou photographier, il fait peindre ou photographier tous ceux qu'il aime. Enfant, il joue avec des images ; jeune et jusque dans l'âge le plus avancé, il amasse à grands frais des collections de tableaux, de gravures, de statues, qu'il contemple ensuite avec délices, qu'il montre à ses amis, dont il tire vanité. Un vieil arbre tortu, comme il s'en trouve tant partout, attire à peine ses regards ; mais si cet arbre est représenté sur une toile, il ne se lasse pas de l'admirer. Il aime les jeux du théâtre, qui ne sont que des représentations factices de la vie réelle. S'il arrive que les nuages, dans les variations presque infinies qu'ils subissent sans cesse dans leurs formes, semblent représenter une montagne, un cavalier, un arbre, un palais, il est ravi d'admiration, il dit à tous : Regardez comme c'est beau ! Ce plaisir étrange que l'homme

trouve dans la représentation ne viendrait-il pas de ce qu'il n'est lui-même, comme être pensant, qu'une collection de molécules représentatives, ayant puissance de se grouper en jugements qui ne sont encore que des représentations de faits pouvant se réaliser sur le théâtre immense de la nature? A tous ces plaisirs le paysan et l'ouvrier préfèrent celui de boire avec des camarades; mais en buvant ils se procurent une demi-ivresse, et cette demi-ivresse ne leur plaît tant, peut-être, que parce qu'elle secoue la torpeur habituelle de leurs idées et les rend plus propres à se grouper pour former des jugements flottants, des rêves, qui ne sont encore que des représentations. Et souvent en buvant ils jouent aux cartes, aux dominos, aux quilles, au tonneau : comment expliquer ce nouveau plaisir? Peut-être encore en remarquant que le jeu est une représentation des luttes de la vie, qui finissent toujours par la victoire des uns et la défaite des autres, comme dans toute partie de jeu il y a un gagnant et un perdant.



X

Le moi et l'âme.

Les mots *moi, je, me*, sont ceux dont on se sert habituellement pour se désigner soi-même, ou, plus exactement, pour désigner quelque partie de soi-même. Si je dis : « Cet habit est trop large pour moi, ces souliers sont trop courts pour moi, » cela signifie pour mon corps et même pour la partie de mon corps à laquelle l'habit ou les souliers sont



destinés. Si je dis à quelqu'un : « Comptez sur moi pour tous les services qu'il sera en mon pouvoir de vous rendre, » cela veut dire que je mets à sa disposition certaines parties de mon activité corporelle et toutes celles de mes molécules idéelles dont les diverses combinaisons seront nécessitées pour chaque service qu'on pourra me demander ; mais il est évident que, parmi toutes mes molécules, il y en a beaucoup qui ne pourront jamais contribuer à rendre aucune espèce de service ; supposons, par exemple, que je sois un habile joueur d'échecs : les molécules où sont empreintes mes connaissances et mes habitudes relatives à ce jeu ne sont pas comprises dans la signification du mot *moi*. Si je dis : « *C'est moi qui ai dessiné cette fleur*, » le mot *moi* désigne ici mes doigts dirigés par mes yeux et par celles de mes molécules idéelles dont l'action était nécessaire pour que la fleur fût dessinée. Supposons qu'un vieillard, songeant à sa vie passée et se rappelant un vol de pommes qu'il a commis dans son enfance avec quelques camarades, dans le clos d'un



propriétaire voisin, prononce ces mots : « C'est moi qui montai dans l'arbre pour cueillir les pommes, et j'ai reçu pour ce méfait une bonne correction dont je porte encore les marques. » On pourrait croire ici que les mots *moi*, *je*, désignent le corps actuel du vieillard, puisque c'est évidemment un corps qui est monté dans l'arbre, qui a été battu et qui porte encore les marques des coups reçus. Mais l'identité du corps actuel avec celui de l'enfant n'existe pas, la substance n'est plus la même, le tourbillon vital a tout renouvelé. Comment le vieillard peut-il comprendre dans son moi actuel un corps qu'il ne possède plus ? C'est que, outre le corps extérieur, il y avait au dedans de l'enfant une molécule qui représentait ce corps et qui, comme nous le verrons bientôt, n'a pas été substantiellement renouvelée dans les changements opérés par le tourbillon vital. A l'époque du vol, la molécule du corps représentait un corps d'enfant ; cette molécule existe encore chez le vieillard, elle a conservé ses premières empreintes et elle en a reçu d'autres qui font

que, par ces empreintes nouvelles, elle représente un vieux corps, sans cesser de représenter le corps jeune par les premières empreintes. Quant aux molécules ou empreintes de la douleur causée par les coups reçus, des marques qui en sont résultées, elles subsistent toujours, puisque le vieillard les retrouve dans sa mémoire. Voilà précisément ce que représentent ici les mots *moi* et *je*, et ce moi partiel est vraiment le même en substance que le moi qui a représenté dans le principe l'auteur du vol et celui qui en a supporté les conséquences directes. Supposons encore qu'on énonce la proposition : « J'aime à gagner de l'argent; » expliquera-t-on le jugement porté en disant que la molécule *je*, comprenant la personne tout entière, attire à elle la molécule *amour du gain?* Il est possible que les choses se passent ainsi quelquefois; mais il est probable que le plus souvent elles se passent d'une autre manière. Par exemple, la molécule *gain* vient frapper la fibre et elle porte des empreintes, des tendances qui attirent d'autres molécules capa-



bles de pousser à une foule d'actes propres à procurer du gain. Or, il existe en nous des habitudes de langage qui nous induisent à représenter par *je* les molécules dominées par l'idée du gain, et par le verbe *aimer le gain* toutes leurs tendances à se laisser dominer par cette idée : c'est ainsi que nous disons en pareil cas : J'aime à gagner de l'argent. Il faut même remarquer que cette expression *nous disons* n'est pas d'une exactitude assez précise ; l'introduction du mot *nous* semble indiquer que notre moi tout entier vient là jouer un rôle, et cela n'est pas du tout nécessaire ; les molécules attirées par l'idée du gain peuvent agir directement, d'abord sur la molécule du mot *je*, puis, avec le concours de celle-ci, sur les muscles vocaux pour leur faire prononcer ce mot ; ensuite les tendances au gain que portent ces molécules, ou plutôt leur rapprochement de la molécule *gain* fait prononcer les mots : *aime à gagner de l'argent :* tout cela par suite d'habitudes contractées par nous à l'époque où nous avons appris à parler.

S'il fallait donner une définition exacte du mot *je*, on pourrait dire qu'il signifie, pour chacun de nos actes particuliers, la partie active du moi, et dans certains cas assez rares seulement le moi complet. Aux exemples que nous avons déjà donnés, ajoutons-en quelques-uns encore. L'homme qui voit une rose ne la voit certainement pas par toutes les molécules idéelles et toutes les fibres qui constituent son moi pensant complet; il n'y a peut-être qu'une seule de ses fibres qui sente la rose par suite de la double vibration à courants inverses qu'elle éprouve, et pourtant cette fibre ainsi vibrante pourra attirer à elle les molécules des mots *voir* et *rose*, et ces molécules jointes à la fibre pourront agir sur les muscles vocaux de manière à leur faire prononcer la proposition *je vois la rose*. L'homme qui juge que le miel est doux ne fait pas ce jugement par toutes ses molécules idéelles; deux ou trois seulement de ces molécules sont en action; mais si leur action se produit dans des circonstances qui les portent à attirer des molécules de mots qui elles-mêmes mettront



en branle des muscles vocaux pour énoncer le fait intérieur, elles provoqueront peut-être l'énoncé de cette phrase *Je juge que le miel est doux*, dans laquelle elles sont désignées elles-mêmes par *je*. Supposons encore que, dans l'obscurité, un homme rencontre sous sa main une pierre; c'est sa main qui sent la pierre, et pourtant il peut dire *je sens une pierre*, quoique la main soit tellement éloignée des organes de la voix qu'on ne peut guère admettre qu'elle provoque l'énonciation du mot *je* pour se représenter elle-même. Sans doute; mais les choses se passent d'une autre manière : ce n'est pas proprement la main qui sent la pierre, ou du moins elle ne la sent pas d'une sensation représentative. La main ne reçoit qu'une impression, puis une fibre porte cette impression au cerveau, où se forme une empreinte de la pierre, qui renvoie l'impression en sens contraire le long de la fibre; c'est donc la fibre qui sent, et si les circonstances sont telles que la fibre attire à elle des molécules de mots qui se portent ensuite sur les muscles



vocaux, l'homme pourra dire : Je sens une pierre, ou ma fibre sent une pierre, ou ma main sent une pierre, selon les cas, et toutes ces manières de parler signifient au fond la même chose. Cherchons enfin, comme dernier exemple, à nous expliquer comment un homme qui vit seul à la campagne peut être amené à dire : « Je me trouve heureux dans ma retraite. » Il est possible qu'ici le mot *je* représente l'homme tout entier, non parce que toutes les molécules idéelles viennent ensemble frapper une fibre et rendre ainsi sensible leur action ; mais parce que nous avons certainement en nous une molécule qui représente notre personne tout entière, et c'est peut-être cette molécule qui attire à elle l'idée de bonheur.

Au lieu de dire que les mots *je*, *moi* peuvent désigner une partie quelconque de notre personne, quelques-uns penseront peut-être qu'il vaudrait mieux dire que ces mots désignent le moi complet considéré spécialement sous le point de vue de quelqu'une ou de quelques-unes de ses parties. Mais il ne sem-

10

ble guère naturel que, par exemple, dans le cas d'une paire de souliers trop étroits, le moi complet soit mis en jeu ; il est plus simple de supposer que ce sont les pieds seulement, ou plutôt la molécule qui les représente. Cette distinction, d'ailleurs, ne présente qu'une bien faible importance.

La multiplicité des moi partiels est peut-être bien plus grande encore que les observations précédentes ne porteraient à le croire. On peut conjecturer qu'il se forme dans diverses parties du corps des moi d'une nature toute spéciale, qui deviennent, par l'habitude, presque indépendants des molécules idéelles et qui sont surtout formés de fibres dans lesquelles se sont développées, par des exercices fréquemment répétés, des aptitudes particulières. Un joueur de flûte a dans les doigts, dans les lèvres, dans la glotte un ensemble de fibres dressées à faire tous les mouvements nécessaires, qui constitue son moi d'artiste et qui se met en action par la force des circonstances, sans que sa partie pensante ait besoin d'intervenir, si ce n'est pour donner un



consentement presque passif. Un tailleur a dans les doigts des fibres dressées à diriger son aiguille, et ces fibres constituent son moi spécial comme tailleur. Si le flûtiste dit : *Je vais jouer tel air*, si le tailleur dit : *Je ferai votre habit pour tel jour*, il faut entendre par le mot *je* presque uniquement ce moi spécial dont nous venons de parler.

Il est probable que l'action de ces moi composés de fibres locales, dans lesquelles se sont développées des habitudes plus ou moins fortes, se joint à celle des molécules idéelles pour constituer l'état intérieur exprimé par les verbes *savoir*, *connaître*. Ainsi, quand nous avons parlé d'un homme qui savait que tel chemin était plus court que tout autre pour aller chez son ami, et quand nous avons expliqué cette connaissance par une simple empreinte judicielle, nous aurions dû peut-être ajouter que dans certains cas l'action de cette empreinte peut être fortifiée et même suppléée par certaines habitudes développées dans les fibres musculaires qui mettent en jeu les jambes au moment où d'autres fibres sont



affectées par le désir de voir l'ami dont il s'agit.

Dans tous les exemples que nous avons jusqu'ici considérés, un grammairien dirait que le mot *moi* est employé comme pronom personnel de la première personne; mais il peut aussi être employé comme substantif de la troisième personne, et alors il désigne ou l'être humain tout entier, corps et âme, ou l'âme seule, mais l'âme tout entière. C'est surtout dans ce dernier sens que les philosophes spiritualistes parlent souvent du moi, et ce moi, ils prétendent qu'il est essentiellement simple, un, indivisible, toujours identique à lui-même.

Pour prouver la simplicité du moi, de l'âme, ils disent : Si l'âme était composée de parties, la pensée, qui est le produit caractéristique de l'âme, devrait elle-même être composée de parties; il faudrait qu'on pût concevoir la moitié, le tiers, le quart d'une pensée, ce qui est absurde. Et pour qu'on ne puisse prouver qu'une fraction de pensée n'a rien d'absurde, ils ont soin, quand ils parlent ainsi, de ne jamais préciser de quelle pensée il s'agit, parce



qu'en effet il est difficile de distinguer nettement des parties dans la pensée en général. Mais précisons pour eux et supposons, par exemple, qu'il s'agisse de la pensée d'une maison : est-ce que cette pensée ne comprendra pas, comme pensées partielles, la pensée des murs, celle des portes, des fenêtres, des planchers, du toit ?

Bien que le moi soit en réalité composé d'autant de parties qu'il y a de molécules idéelles et de fibres sensibles, on peut reconnaître qu'il est un, d'abord comme un total quelconque est un, quel que soit le nombre des quantités partielles additionnées, et ensuite parce que le mot *un* peut signifier uni et marquer simplement l'union qui règne entre les parties. En effet, tant que l'âme est vivante, rien ne peut séparer ses parties (molécules et fibres) les unes des autres, parce que c'est leur union même qui constitue la vie ; ce qui n'empêche nullement les molécules de se former en groupes divers par des mouvements intérieurs, mais sans que l'union avec le reste soit détruite.



Quant à l'identité du moi pensant, une fois qu'il est à peu près complétement formé, si elle ne subsiste pas d'une manière absolue, au moins il est certain que ce moi jouit d'une persistance bien plus durable que celle du corps; cette persistance se remarque surtout dans les molécules idéelles, qui ne sont pas soumises aux déperditions ni aux renouvellements que produit le tourbillon vital. Pour les fibres sensibles, c'est aux anatomistes qu'il faut demander jusqu'à quel point elles sont soumises aux atteintes de ce tourbillon, et il paraît résulter de leurs observations que la substance des fibres s'altère beaucoup moins que celle des os, de la chair, du sang, des poils, etc. D'ailleurs, il n'y a rien d'absolu dans cette stabilité substantielle des molécules idéelles, puisqu'elles reçoivent chaque jour des empreintes nouvelles, puisque des tendances nouvelles s'y développent tandis que d'autres s'affaiblissent; elles s'altèrent donc quelque peu, mais sans que le changement dépasse celui qu'on remarque dans une foule d'objets dont pourtant nous disons cha-



que jour qu'ils restent les mèmes. Vous recevez une pièce d'or toute neuve, vous la gardez vingt ans; c'est toujours la même pièce, et pourtant elle a perdu son premier éclat. Ce changement s'est fait graduellement; chaque jour qui s'écoulait y a été pour quelque chose; dès le second jour il y avait dans l'éclat de la pièce une diminution trop faible pour qu'elle fût remarquée, l'identité paraissait parfaite et elle ne l'était pas. L'identité absolue ne se trouve nulle part, il n'y a que des identités relatives; cela s'applique au moi, au magasin de molécules idéelles comme à tout le reste: qui oserait dire qu'il n'y avait aucune différence entre la substance spirituelle, le moi pensant de Newton enfant et celui de Newton découvrant la gravitation universelle ou le calcul des fluxions? bien que, selon le langage ordinaire, ce fût toujours le même moi, la même âme.

L'enfant n'a point d'âme toute formée quand il vient au monde, il n'a point encore de moi pensant ou il n'en a qu'un très-rudimentaire; mais il apporte un cerveau et des fibres ner-



vales déjà assez développés. C'est la substance de ce jeune cerveau et de ces fibres qui doit fournir successivement toutes les molécules qui s'en détacheront à mesure qu'il éprouvera des sensations ou des impressions de plus en plus nettes et nombreuses. Nous avons déjà étudié ces phénomènes sous le nom de formation des idées, il nous suffira de remarquer ici que l'âme se forme à mesure que les idées se forment elles-mêmes ; la première idée est le premier élément de l'âme, celle-ci s'accroît à mesure que le nombre des idées augmente ainsi que le nombre des empreintes, des forces dont se chargent les idées ; une âme, un moi pensant n'est donc qu'un véritable magasin d'idées, et ce magasin n'est complet qu'au moment où, par l'effet de la vieillesse ou de la maladie, il ne peut plus s'enrichir d'idées nouvelles. Le plus souvent, quand l'âme est arrivée à ce point, elle ne fait plus que décroître en perdant quelques-unes de ses idées ou en voyant s'effacer quelques-unes de leurs empreintes ou des forces qu'elles avaient acquises. Il est possible cependant et il arrive

assez souvent que l'âme conserve toutes ses idées jusqu'au dernier moment de la vie.

Comme une expérience qui ne se dément jamais nous apprend qu'il n'y a point dans la nature d'objets parfaitement semblables, il est évident que la substance ou la matière du cerveau et des fibres doit toujours différer d'un enfant à l'autre. Dès lors, il est naturel de penser que les molécules idéelles, détachées de substances qui ne sont pas complétement semblables, ne peuvent pas l'être elles-mêmes. D'un autre côté, c'est un fait incontestable que le père et la mère transmettent souvent à leurs enfants les avantages physiques dont ils sont doués ou les dispositions maladives dont ils sont affligés. Il est donc extrêmement probable que, si la substance cervicale du père et celle de la mère sont propres à produire des molécules idéelles d'un certain caractère, celle de l'enfant aura souvent la même propriété, et cela seul suffirait pour faire comprendre comment l'âme des enfants se développe avec des qualités ou des défauts qu'ils semblent tenir de leurs parents. Telle âme d'enfant est



aimante, douce, bonne, parce que la substance cervicale et nervale qu'il a apportée en naissant fournit naturellement des molécules idéelles où les choses se peignent sous les couleurs les plus propres à exciter les actes d'affection, de bonté, où les empreintes capables de produire le même effet se gravent plus facilement que celles d'un autre caractère. L'âme d'un autre enfant sera méchante, orgueilleuse, par des raisons tirées également des propriétés spéciales qui distinguent la substance de son cerveau et de ses fibres.

Mais à cette première cause des différences caractéristiques des âmes s'en ajoutent beaucoup d'autres tirées des circonstances au milieu desquelles se passe la vie, des personnes qu'on fréquente, des exemples qu'on a sous les yeux. Il est aisé de comprendre que l'enfant qui vit au milieu de gens corrompus, qui voit tous les jours commettre des vols ou des actes de violence, qui n'est point encouragé quand il se conduit bien, qui est applaudi quand il fait le mal avec adresse, voit chaque jour se former en lui des molécules propres à

le pousser au mal ; il deviendrait méchant et voleur, à un moindre degré toutefois, lors même que la substance de son cerveau et celle de ses nerfs lui auraient été transmises de bonne qualité par des parents très-honnêtes.

Ainsi, le caractère particulier d'une âme tient à la constitution intime des molécules idéelles de toute sorte qui composent cette âme ; et, pour le modifier d'une manière sensible, il ne suffirait pas de modifier quelques-unes de ces molécules, il faudrait les modifier toutes, ou au moins le plus grand nombre d'entre elles. L'expérience montre, en effet, qu'il faut beaucoup de temps pour faire un honnête homme d'un coquin, et que le plus souvent même ceux qui entreprennent cette tâche difficile y perdent complétement leur peine. Ce fait, bien reconnu de tout le monde, paraît tout naturel dans notre hypothèse, et il est inexplicable dans l'hypothèse d'une âme immatérielle qui, par cela même qu'elle serait d'une nature supramatérielle, devrait se trouver hors de son élément quand elle



est dans le mal, et devrait se prêter sans résistance aux efforts de ceux qui veulent la ramener au bien.

Cependant, il ne faudrait pas s'exagérer la difficulté de modifier le caractère de l'âme, jusqu'à se représenter cette modification comme presque impossible. Quand on est parvenu à modifier un nombre un peu considérable de molécules, et surtout à en introduire suffisamment de nouvelles dans lesquelles les empreintes propres à porter au bien sont nettes et vigoureuses, il se produit parmi toutes les molécules des affinités et des répulsions assez énergiques pour que la plupart des molécules sur lesquelles on n'a pas même songé à opérer puissent se modifier d'elles-mêmes de la manière la plus favorable. Il ne faut donc jamais désespérer de ramener au bien les hommes les plus méchants et les plus corrompus; mais il faut se bien persuader que de simples exhortations ne peuvent jamais suffire, qu'il faut y joindre de bons exemples et une surveillance longtemps prolongée sur la conduite de ceux qu'on veut moraliser.

On dit souvent que l'âme, le moi pensant est invisible, et il est certain que nous ne pouvons voir directement les molécules idéelles dont l'ensemble est la partie active d'une âme ou d'un moi pensant. Mais nous pouvons voir indirectement ces molécules dans les mots du langage écrit ou parlé, qui fait alors l'effet d'un miroir. Prenez un dictionnaire comprenant tous les mots de la langue, vous pourrez en le parcourant voir en quelque sorte toutes les idées qui peuvent entrer dans une âme. Prenez un livre quelconque, et en le lisant vous pourrez vous représenter toute une partie de l'âme de l'auteur où se sont formées les pensées qu'il a exprimées dans cet ouvrage. Prenez un dictionnaire où les mots de la langue sont rangés par ordre de matières, comme le *Dictionnaire analogique*, et vous aurez sous les yeux l'image d'une âme où les molécules idéelles sont groupées d'après les forces qui naturellement peuvent les attirer.

L'âme, disent les spiritualistes, se sent elle-même, se connaît avec une certitude infini-

ment superieure à celle qui provient des sens, et qui s'applique aux objets extérieurs. Quand l'âme reçoit une impression venant d'un objet extérieur, il n'y a dans cette impression qu'une simple manifestation de l'objet; quand, au contraire, l'âme se sent elle-même, les spiritualistes se persuadent qu'elle se manifeste ainsi deux fois dans cette impression unique, une fois comme sentant, une fois comme sentie; c'est, disent-ils, une sensation élevée à la deuxième puissance, et de là résulte une certitude qu'aucune autre ne peut égaler, si ce n'est peut-être, en un autre sens, la certitude mathématique. Mais si l'âme peut se sentir elle-même, il faut pour cela qu'elle se divise en partie sentante et partie sentie, et cela est tout à fait inadmissible quand on la regarde comme simple, immatérielle, absolument une et indivisible : une telle âme se sentant est aussi inadmissible qu'un anthropophage qui se ferait rôtir et se mangerait lui-même tout entier. En général, nul être ne peut, sans se diviser, agir sur lui-même, être à la fois agent et patient

pour le même acte et dans le même temps. L'idée d'une flèche qui se lancerait elle-même dans l'espace est absurde; celle d'un parfum qui se répand dans une chambre ne l'est pas, si l'on ne voit là que des parcelles de parfum poussées au dehors par la vertu d'autres parcelles qui restent dans la masse. Un animal ne peut pas se porter lui-même sur son dos; mais il peut se mordre, parce que c'est la gueule qui mord et c'est une autre partie qui est mordue. Un homme peut se voir, parce que c'est son œil qui voit et c'est une autre partie du corps qui est vue; mais l'œil ne peut se voir, il ne peut que voir son image réfléchie par un miroir. On dit tous les jours qu'un homme assis peut se lever; mais quand on examine avec soin ce qui se passe alors, on reconnaît que ce qui fait l'acte de lever, de pousser en haut, ce sont des muscles intérieurs mûs par des molécules également intérieures, et ce qui est levé ce sont les membres ou le tronc, qui à la vérité entraîne avec lui muscles et molécules. Le grand nombre des verbes réfléchis qui exis-



tent dans la langue ne prouve rien, parce que beaucoup de ces verbes ne sont réfléchis que dans la forme : *se servir* et *se montrer*, par exemple, signifient *faire usage*, *apparaître*, sans que l'action se retourne en aucune manière sur l'être agissant. Ainsi donc, pour que le moi puisse se sentir, il faut qu'il se divise en partie sentante et partie sentie; il n'est plus vrai qu'il y ait dans une seule impression une manifestation double du moi complet, il n'y a que deux demi-manifestations équivalant à une manifestation unique.

On ne peut nier, cependant, que, parmi beaucoup de penseurs, il n'existe une tendance générale à regarder ce qu'ils sentent en eux-mêmes comme incomparablement plus certain que ce qu'ils sentent au dehors, et le plus souvent cette tendance existe sans qu'ils songent à l'appuyer sur aucun raisonnement. Elle doit avoir sa raison d'être, et il faut tâcher de la découvrir. Est-ce parce que la sensation de notre moi intime est constante, tandis que la sensation de chaque objet exté-

rieur n'est jamais que transitoire ? Mais cette sensation du moi, si elle existe, est tellement sourde que la plupart des hommes connaissent bien mieux une foule d'objets extérieurs qu'ils ne se connaissent eux-mêmes. Quel rapport peut-il y avoir entre une notion si nuageuse, si confuse, et une certitude qui serait supérieure à toute autre? Il est beaucoup plus probable que cette pensée de certitude vient de ce que nos sentiments intimes ne sont jamais niés par aucun être semblable à nous, tandis que, si l'un de nos sens nous trompe, son témoignage est souvent contredit par les affirmations des autres hommes ou par un autre de nos sens. Mais pourquoi rien ne vient-il jamais contredire notre sens intime? Parce que ce qu'il nous montre ne peut être vu par personne autre que nous. Quand je dis que personne ne contredit jamais le témoignage de notre sens intime, il faut comprendre qu'il s'agit ici de ce témoignage purement senti, et non pas affirmé extérieurement par le langage ; à l'homme qui dit : Je souffre, on peut répondre : Tu mens ;



mais à l'homme qui souffre en lui-même, sans manifester sa souffrance, personne ne peut avoir la pensée de contester la vérité de cette souffrance. Mais qu'est-ce qu'une certitude qui ne reste incontestable qu'autant qu'elle n'est pas manifestée?

Tout cela ne convaincra pas les spiritualistes, qu'un vain orgueil pousse à se croire d'une nature supérieure à ce qu'ils appellent dédaigneusement la matière ; il leur faut un moi indivisible, toujours le même dans son essence, voyant de haut les idées, les sentiments, les actes qu'il forme ou qu'il accomplit lui-même. Ils ne s'aperçoivent pas que, si leur âme voit de haut les idées, les sentiments, les volontés, ce n'est plus elle qui les possède, et si elle n'a ni idées, ni sentiments, ni volontés, il ne lui reste rien, c'est un pur non-être. Mais l'idée de posséder quelque chose qui est un non-être leur répugne moins que celle de posséder une âme composée de parties et divisible.

XI

L'âme est-elle immortelle ?

Si, après que l'un de nos amis vient de mourir, nous nous demandions quelle est la partie de lui-même qui peut vivre encore dans un autre monde, il nous serait bien difficile de le dire. Supposons que cet homme était un artiste, un joueur de flûte habile : nous avons vu qu'un des moi partiels dont se composait en ce cas son individualité



tout entière était principalement formé des fibres nervales qui existaient dans ses doigts et des habitudes qu'un long exercice de son art avait développées dans ces fibres; est-ce là ce qui survit? Personne n'oserait le penser ni le dire; il y avait un flûtiste habile, et ce flûtiste n'existe plus. Cet homme avait un genre de vie déterminé, qui supposait une foule d'autres habitudes contractées soit dans ses molécules idéelles, soit dans ses fibres nervales ou musculaires : il se levait à telle heure, déjeunait, lisait un journal, allait à ses affaires, etc. Eh bien, cet homme-là n'existe pas plus que le flûtiste. Qu'est-ce donc qui survit au corps? Sa veuve, ses enfants, ses amis s'efforcent de croire que ce qui survit, c'est la partie du moi total où se trouvait empreinte l'affection qu'il leur portait; mais pourquoi cette partie survivrait-elle plutôt que toute autre? Pourquoi! Il n'y a pas d'autre raison que la consolation qu'on éprouve à le croire. Ceci tient évidemment du rêve bien plus que de la réalité (1).

(1) Je sais bien que les spiritualistes diront : Ce

Mais si, considérée de ce côté, la vie future ne se présente à nous que comme un rêve, un fantôme insaisissable de l'imagination, il faut convenir, d'un autre côté, que nous éprouvons une répugnance presque invincible à admettre comme absolument certaine la destruction, la cessation complète d'existence pour les personnes qui nous étaient chères. Croire fermement, nettement que la personne regrettée existe encore, nous ne le pouvons guère ; mais croire fermement qu'elle n'existe plus du tout, nous ne le pouvons pas davantage. Cela s'explique très-bien par ce simple fait qu'il existe en nous des molécules idéelles, parfaitement réelles, qui nous représentent et la personne morte et toutes ses qualités. Quand la mort nous enlève un animal auquel nous étions attachés, nous éprouvons la même difficulté soit à croire qu'il ne reste plus rien de cet animal, soit à croire qu'il

n'est pas telle partie du moi qui survit; c'est le moi tout entier, et toujours identique à lui-même. Mais ce que nous avons observé à propos du moi répond d'avance à cette prétention et montre que le moi indivisible est une chimère.



reste encore quelque chose de lui ; la seule différence, c'est que ces pensées contraires durent moins longtemps pour l'animal, et nous arrivons bientôt à penser sans hésitation que l'existence de l'animal est complétement anéantie.

Une autre raison qui contribue aussi à entretenir une croyance vague à l'existence de l'âme se continuant après la mort corporelle, c'est que, personne n'ayant jamais vu une âme morte, l'idée même d'une âme morte nous paraît une chose choquante, et cela nous dispose à écouter complaisamment ceux qui nous disent qu'elle est immortelle, comme si ce dernier mot était l'opposé de *morte*. Mais il n'est que l'opposé de *mortel*, périssable, borné en durée, et de ce qu'une âme morte nous paraît une chose absurde, il ne résulte pas du tout qu'il en soit de même d'une âme qui meurt, qui termine son existence comme âme. Quand le corps meurt, il laisse un cadavre; l'âme au contraire semble ne laisser rien, et nous en concluons qu'elle est partie ailleurs; car nous croyons savoir que tout se

transforme, mais que rien ne s'anéantit. Si nous pouvions voir le cadavre d'une âme, nous renoncerions bientôt à cette espérance de vivre encore après la mort du corps; tant que nous n'aurons pas vu ce cadavre, nous nous laisserons aisément convaincre par ceux qui nous parlent d'immortalité. En admettant que l âme soit composée de molécules idéelles et de fibres, on pourrait regarder comme étant son cadavre partiel les fibres qui restent jointes au corps et qui sont destinées à se corrompre, à se dissoudre; mais quant aux molécules idéelles, on n'en voit aucune trace dans le corps lorsqu'on le dissèque. Ne pourrait-on pas croire que, puisque rien ne s'anéantit, ces molécules continuent d'exister dans des conditions nouvelles, sans fibres sensibles à la vérité, mais peut-être en devenant sensibles par elles-mêmes? Certainement, il n'est pas défendu de le croire; mais toutefois à une condition, c'est qu'on pourra se faire quelque idée du lieu que ces molécules occuperont dans leur vie nouvelle. Si elles ont été vertueuses, il leur faut un para-



dis ; dans le cas contraire, il leur faut un enfer : où mettra-t-on ce paradis et cet enfer? Les chrétiens ont longtemps placé, quelques-uns placent encore le paradis au-dessus des nuages, l'enfer sous la terre ou plutôt au centre de la terre : ces imaginations naïves ne peuvent séduire aujourd'hui que les enfants, les femmes ou les gens d'une crédulité à toute épreuve. Les immatérialistes modernes se tirent d'affaire, comme en bien d'autres cas, en disant que des âmes immatérielles n'occupent aucun lieu. Nous arrivons donc à ce dernier résultat que, pour conserver la croyance à l'immortalité, il faut l'une de ces deux choses : ou trouver quelque part un lieu probable pour le paradis et pour l'enfer, pour le séjour des molécules idéelles après leur sortie du corps, ou admettre qu'après la vie présente l'âme vivra sans occuper aucun lieu, c'est-à-dire en perdant sa réalité, ce qui est la négation même de l'immortalité.

On entend souvent répéter cette maxime : que la croyance à l'immortalité est absolument nécessaire pour entretenir dans l'homme

l'amour des grandes choses ou de la gloire, et des sentiments généreux; que, sans cette croyance, l'homme, incapable de tout grand effort, ne songerait plus qu'à satisfaire ses appétits personnels et que dès lors la voie du progrès se trouverait close. Avant d'examiner cette question, il ne sera pas inutile de faire remarquer que, si l'on admet l'immortalité, il faut l'admettre pour tous, pour les hommes les plus obscurs, les moins capables de viser aux grandes choses comme pour les hommes appelés par leur position exceptionnelle à faire progresser la science, à diriger les affaires publiques. Qu'on s'arrête un instant sur cette idée : que les innombrables milliards d'hommes et de femmes placés dans les positions les plus infimes, et ayant passé la vie la plus insignifiante, dans tous les pays du globe et pendant une longue suite de siècles, étaient destinés à devenir, pour l'éternité, soit des saints plus glorieux et plus dignes de respect que les héros, les savants, les hommes de génie, soit d'horribles esclaves du démon, condamnés à des supplices sans



fin : il me semble qu'on ne pourra guère s'empêcher de trouver là quelque chose de ridicule, de burlesque. Mais revenons à la prétendue impossibilité d'aimer les grandes choses quand on ne se croit pas immortel : ceux qui affirment cette impossibilité sont évidemment persuadés que tout homme qui consacre son génie ou ses talents à faire de grandes choses n'est soutenu dans ses efforts que par la pensée du bonheur qu'il éprouvera dans l'autre monde en se voyant admiré sur la terre, en entendant son nom répété partout avec éloge et placé au rang des noms les plus illustres. Voyons s'il y a quelque chose de sérieux dans cette manière de juger. Nous apprenons aujourd'hui la mort d'un savant qui s'est illustré par de grandes découvertes, et aussitôt nous nous disons que son âme, entrée dans l'immortalité, ne peut manquer d'être réjouie par la connaissance qui lui arrive, nul ne sait comment, de tout le bruit qui se fait autour du nom qu'elle a laissé parmi les hommes. J'admets qu'à ce moment on puisse le croire avec quelque ap-

parence de raison. Mais dans un an, dans deux ans, dans dix ans, l'âme du savant sera-t-elle toujours occupée à humer la fumée de l'encens que brûleront encore de temps en temps quelques hommes devant son autel? Cela paraît déjà bien douteux. Et dans cent ans, quand de nouvelles découvertes auront fait oublier celles de notre savant, quand son nom lui-même, peut-être, sera presque inconnu des générations nouvelles, mais se trouvera pourtant toujours dans les colonnes des dictionnaires biographiques, l'âme de notre savant tirera-t-elle son bonheur de ce qu'elle peut encore voir son nom dans ces dictionnaires? Pour le croire, il faudrait admettre que cette âme serait presque tombée dans l'idiotisme. Si les âmes vivent dans un autre monde, après avoir vécu sur la terre, là, comme ici, elles ne peuvent vivre que par une succession de pensées qui changent sans cesse. Ce serait beaucoup déjà de faire durer huit jours ou un mois les pensées qu'elles emportent au moment où elles entrent dans ce monde nouveau, mais supposer que ces



pensées durent un an, deux ans, sans se modifier, sans changer d'objet, ce serait dépasser toute probabilité, à moins de croire que ces âmes seraient condamnées à une immobilité de sentiments qui équivaudrait presque au néant. Ainsi, même en poussant les choses à l'extrême, l'immortalité, considérée comme pouvant stimuler l'homme de talent ou de génie, ne saurait avoir plus d'effet, si par un moyen quelconque ce qui se passe sur la terre pouvait encore lui être connu, que deux ans ajoutés à sa vie mortelle et pendant lesquels pourraient se prolonger les jouissances que procure la célébrité. Mais ce prolongement est si peu de chose, en vérité, qu'il devient évident que la pensée de ces jouissances pendant la vie présente seule, sans aucune augmentation, peut très-bien suffire pour pousser l'homme aux grands efforts et pour lui faire produire de grandes choses. Si, d'ailleurs, on étudiait bien ce qui se passe dans l'âme des hommes qui, par une illusion de leur amour-propre, se flattent d'obtenir une célébrité d'une durée indéfinie, on verrait qu'ils ne

considèrent pas du tout cette célébrité comme devant leur procurer, après leur mort, un avantage ou un plaisir quelconque. Non, ils pensent même très-peu aux plaisirs futurs que cette célébrité pourra leur procurer dans leur vie mortelle; mais ils jouissent aujourd'hui même d'un sentiment anticipé que cette célébrité fait naître en eux, soit que les admirations futures, recueillies d'avance par leur imagination, grossissent l'admiration qu'ils ont déjà d'eux-mêmes, soit que la pensée du bien qui se produira après eux par l'influence de leurs ouvrages ou de leurs exemples leur inspire une satisfaction réellement honorable et généreuse. Mais, pour éprouver ces jouissances, il n'est nullement nécessaire qu'ils se croient immortels; il leur suffit de savoir que l'humanité est appelée à vivre encore pendant une longue suite de siècles.

Quant aux sentiments généreux, à l'esprit de dévouement, il est vraiment extraordinaire qu'on ose dire qu'ils prennent leur source dans la pensée d'une vie future. Si l'on ne se dévoue qu'en vue des avantages



personnels qu'on s'assure dans un autre monde, c'est pour soi qu'on agit, et que devient alors le dévouement? Une mère qui se jette au milieu des flammes, pour essayer de sauver son fils dans un incendie, est sublime si elle risque réellement son existence pour assurer celle de son fils. Mais si elle ne risque que d'échanger une existence de quelques jours contre une autre qui ne finira jamais, où est le côté sublime de son acte? et si l'on songe, en outre, qu'elle fait cela pour empêcher son fils d'échanger lui-même un peu plus tôt l'existence terrestre contre une existence éternelle à laquelle il est sûr d'arriver un peu plus tard, le sublime tourne au grotesque. Cela n'est pas sérieux. Nous admirerons toujours cette mère qui veut sauver son fils du milieu des flammes; mais c'est parce que nous savons qu'elle risque réellement d'y perdre l'existence et qu'en sauvant son fils elle l'empêchera réellement de périr.

Mais si l'on retire aux malheureux, si nombreux dans nos sociétés imparfaites, la pensée d'une vie future, ne les privera-t-on

pas de l'unique consolation qui puisse leur donner la force de supporter leurs misères? Il ne faut pas de longues réflexions pour reconnaître que, sous ce rapport encore, on a singulièrement surfait l'importance de la vie future. Est-ce l'immortalité telle qu'elle est prêchée par l'Église qu'on a en vue? Elle inspire plus de terreurs que de consolations réelles. Le malheur seul ne suffit pas pour assurer l'entrée du paradis : il faut s'abstenir du péché, et le juste même pèche sept fois par jour; quand on a péché, il faut obtenir son pardon par une vraie contrition, qu'on n'est jamais sûr de posséder; il faudrait aussi éviter les rechutes, et on ne les évite presque jamais. Le malheureux sait tout cela; il sait que la voie du salut est étroite, qu'il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus, qu'après avoir beaucoup souffert sur la terre, il ira peut-être en enfer, où ses souffrances seront infiniment plus cruelles. Il a, il est vrai, quelques chances d'aller en paradis; mais les chances contraires sont beaucoup plus nombreuses. Il me semble que, loin de le consoler, de telles pen-



sées seraient plutôt capables de le porter au désespoir, et je ne vois pas comment, dans ce hideux tableau de damnés qui hurlent au milieu des flammes, mis en regard d'un autre tableau où l'on ne voit relativement qu'un très-petit nombre d'élus, les malheureux peuvent trouver le moindre adoucissement à leurs maux.

Mais au moins, nous dira-t-on, « vous ne pouvez nier que jusqu'ici c'est sur l'idée de la vie future qu'on a bâti l'édifice de la morale ; quand vous aurez détruit la base, comment ferez-vous pour que l'édifice reste debout ? » Notre réponse sera bien simple. A la place d'une base ruinée (si elle ne l'est pas dans tous les esprits, elle l'est certainement chez plusieurs), on mettra une autre base plus solide, qui est la sociabilité humaine combinée avec la nécessité, que sent tout homme éclairé, de chercher, dans le milieu où il est placé, les meilleurs moyens d'être heureux et de l'être de la manière à la fois la plus noble et la plus vraie.

XII

Métaphysique
ayant pour but d'éclairer certaines parties obscures
de l'âme.

Nous savons que l'âme se compose de molécules idéelles et de fibres. Les fibres peuvent être observées *de visu* par des dissections, qui toutefois ne peuvent guère être faites qu'après la mort. Quant aux molécules idéelles, nous ne pouvons les voir; mais nous savons que les plus nombreuses représentent les objets de toute sorte dont la nature est remplie, et les sciences, en nous faisant con-



naître les objets naturels, nous apprennent par là même quelle est la vraie valeur représentative de ces molécules. Mais nous avons vu que d'autres molécules, appelées métaphysiques, représentent des choses qui ne peuvent point être montrées dans les objets ou qui ne peuvent l'être que très-difficilement; que, pour faire naître dans les esprits ces molécules, il faut presque toujours employer des moyens détournés, provoquer d'abord par le langage la formation de jugements incomplets et laisser aux molécules déjà formées le soin de se combiner de manière à en produire de nouvelles qui soient propres à compléter ces jugements. Il est évident que, dans de telles conditions, les molécules métaphysiques sont toujours moins bien connues que les autres, et, comme elles sont des parties constituantes de l'âme, on peut dire que, sous ce rapport, l'âme n'est connue elle-même qu'imparfaitement. On aperçoit donc ainsi l'utilité d'une métaphysique nouvelle, qui ne se propose pas, comme l'ancienne, de chercher ce qui est au-dessus ou en dehors de la nature, mais



d'étudier ce qui est en dehors de l'observation la plus directe, et qui fait cela pour rendre plus complète la connaissance de l'âme. Cette métaphysique pourrait prendre la forme d'un dictionnaire, qui fournirait l'explication de tous les mots désignant des choses qui ne sont pas directement observables. Ces mots sont définis, il est vrai, dans les dictionnaires ordinaires; mais la plupart des définitions qu'on y trouve se réduisent à de véritables tautologies, et il ne faut pas s'en étonner; car les noms d'objets physiques eux-mêmes ne peuvent être définis sans tautologies, et le seul moyen d'en faire connaître nettement la valeur, c'est de placer les objets sous les yeux du corps. Demandez au dictionnaire de vous définir une rose, vous trouverez que c'est une fleur; mais qu'est-ce qu'une fleur? C'est une production de l'arbre ou de la plante qu'on ne peut préciser qu'au moyen de mots qui susciteront de nouvelles questions. Pour mettre fin à ces questions, il n'y a qu'un moyen, c'est que la chose elle-même soit placée sous vos yeux. Mais ce moyen est presque impratica-



ble pour les mots métaphysiques; dès lors, après avoir tourné plus ou moins longtemps, on est obligé de revenir au point de départ et d'employer comme explicateur le terme même dont l'explication est demandée, ou tout autre terme n'ayant pas une valeur mieux déterminée. Quoi qu'il en soit, on pourrait essayer de faire un dictionnaire métaphysique complet renfermant le moins possible de tautologies; mais ce serait un trop long travail. Nous allons seulement prendre quelques termes métaphysiques parmi les plus importants, et nous chercherons à découvrir, aussi nettement qu'il sera possible, ce qu'il y a de réel en dehors de l'âme dans ce que ces termes représentent. Il ne sera pas toujours possible d'éviter les tautologies; mais ce que nous dirons pourra néanmoins jeter quelques lumières sur ces questions difficiles.

XIII

Espace et mouvement.

Kant, qui passe pour un des plus profonds penseurs de l'Allemagne, doit une partie de sa renommée aux étranges définitions qu'il a données de l'espace et du temps. Il affirme que l'espace, ou plutôt l'étendue (car il confond ces deux notions), n'est autre chose qu'une forme que notre esprit impose aux phénomènes, aux objets de nos sensations, pour les

rendre intelligibles. Que l'étendue soit une forme, une qualité de la matière, cela peut être admis, en remarquant toutefois que cela ne nous apprend pas grand'chose ; mais que cette forme soit imposée à la matière par notre esprit, il est facile de prouver que cela est faux. Si l'étendue que nous attribuons aux corps venait de nous, on ne voit pas pourquoi nous aurions besoin de la mesurer pour en avoir la connaissance exacte. Nous avons pris pour unité le mètre, et, pour mesurer la longueur d'une planche, nous appliquons le mètre sur cette planche autant de fois que cela nous est possible ; si nous trouvons qu'il peut s'y appliquer trois fois, nous disons que la planche a trois mètres de longueur. Pourquoi sommes-nous obligés d'aller jusqu'à trois applications du mètre, et pourquoi ne pouvons-nous pas aller au delà ? Si tout venait de nous-mêmes dans cette forme que, selon Kant, nous donnons à la sensation de la planche, on ne voit pas ce qui pourrait restreindre à cet égard notre liberté ; au contraire, tout s'explique si l'on admet que la forme, ou, pour



parler plus clairement, la qualité de l'étendue existe dans l'objet lui-même et s'impose à nous dans la sensation qu'il nous envoie.

Au reste, Kant lui-même oubliait certainement son système dans les circonstances ordinaires de la vie ; il n'y croyait que la plume à la main ou dans sa chaire de professeur. Représentez-vous ce philosophe au moment où il vient d'acheter un livre nouveau, qu'il brûle de lire, parce qu'il sait que sa doctrine y est attaquée ou commentée. Ce livre est là, sur sa table ; c'est un in-8° ; il a 22 centimètres de longueur, 14 de largeur et 4 d'épaisseur ; mais, comme ces dimensions ne sont que des applications ou plutôt des mesures de l'étendue, il s'efforce de croire que c'est son esprit, sa sensibilité qui donne cette forme au livre : j'admets qu'il parvienne, en effet, à le croire, et pourtant c'est déjà bien difficile. Mais continuons notre supposition. Kant n'a pas encore ouvert le livre, et pourtant il sait que toutes les pages sont couvertes de caractères ; ces caractères portent aussi des applications de l'étendue, car chacun d'eux a sa hauteur, sa



largeur, sa forme particulière ; mais ce n'est pas Kant qui leur donne cette forme, puisqu'il ne les connaît pas encore ; ce n'est pas non plus l'auteur du livre qui la leur a donnée, puisque le livre a été imprimé sans qu'il fût présent. Kant sait tout cela ; il sait donc que l'étendue est quelquefois inhérente à la matière, et s'il n'était pas aveuglé par l'esprit de système, il en conclurait qu'elle l'est toujours.

Parlons maintenant de l'espace en général, qui n'est autre chose que l'étendue de la nature tout entière. D'après les doctrines actuellement en faveur parmi les savants, le vide proprement dit n'existerait nulle part. Près de la terre, ce qui paraît vide est rempli d'air; plus loin et partout se trouve l'éther, qui sert de véhicule à la lumière, celle-ci n'étant autre chose que les ondulations de l'éther. On conçoit alors que le vide devient ce qui n'est occupé que par l'éther, et l'espace en général n'est plus que l'étendue même de l'éther partout où il n'existe aucun autre corps solide, liquide ou gazeux. Cet espace nous paraît

infini, parce que nous supposons que l'éther s'étend de tous côtés sans aucune limite assignable ; mais infini, dans ce cas, veut dire indéfini, et ce n'est là qu'une idée négative. Mais si l'existence de l'éther était révoquée en doute, il faudrait dire, en ce cas, que l'espace serait l'étendue du vide ; et si nous serrons de plus près l'idée de vide, nous finirons peut-être par trouver qu'elle renferme autre chose que la pure négation. Lorsque deux corps ne sont pas contigus et que pourtant un troisième corps ne se trouve pas entre eux, c'est le vide qui les sépare, qui les empêche de se toucher ; et l'étendue de ce vide peut se mesurer avec la même précision que celle des corps, on peut y appliquer le mètre depuis une extrémité jusqu'à l'autre et compter le nombre des applications. Qu'il y ait de l'air là où nous ne voyons que le vide, cela est indifférent ; car nous ne pensons point à cet air, nous n'avons pas du tout l'intention de mesurer de l'air, c'est le vide seul dont nous voulons connaître l'étendue.

On peut dire, d'ailleurs, que beaucoup d'ob-



jets que tout le monde regarde comme des réalités très-positives ne sont autre chose, au fond, que du vide. Par exemple tout le monde regarde une cave, un cellier, un magasin, un grenier comme quelque chose de très-positif : hé bien, qu'on y réfléchisse un peu, on sentira que ce qui constitue la cave, le cellier, le magasin, ce ne sont pas les murs, les portes, les fenêtres, c'est l'espace vide délimité par les murs. S'il n'y avait que des murs, un plafond ou une voûte, on ne pourrait pas y entrer, y placer des meubles, des marchandises, des provisions.

Enfin, pour prouver la réalité extérieure du vide conçu comme déterminant les distances qui séparent les corps, je citerai encore l'expérience suivante, qui me paraît propre à dissiper tous les doutes. Prenez plusieurs morceaux de fer de forme et de dimension égales, et placez-les sur une table, en laissant entre eux des distances ou des vides quelconques. Posez ensuite un aimant sur la même table. Un des morceaux de fer sera attiré très-vivement ; un autre le sera aussi,

mais lentement d'abord et ensuite de plus en plus vivement; d'autres ne seront pas attirés du tout, ou au moins ne bougeront pas de leur place. La cause de ces différences est dans la différence même des distances, des vides; ces vides sont donc quelque chose de réel, puisqu'ils produisent des effets qui se manifestent à nos sens.

Le mouvement, qui n'est qu'un changement de place dans l'espace, paraît ne pouvoir être conçu clairement qu'autant qu'on peut distinguer dans l'espace des places fixes, d'où les corps puissent sortir pour aller en occuper d'autres. Mais, d'un autre côté, comme l'espace est infini, ou plutôt indéfini, la notion de parties déterminées, situées chacune dans un lieu fixe, ne peut guère lui convenir : comment déterminer un point fixe dans ce qui paraît n'avoir ni centre, ni circonférence, ni commencement, ni milieu, ni fin? D'ailleurs, tous les faits que nous connaissons ne nous présentent aucun exemple d'un lieu que nous puissions regarder comme fixe. Vous voyagez sur un chemin de fer; vous avez un compagnon

de voyage assis sur la banquette opposée à la vôtre; il occupe une place qui paraît fixe par rapport à vous; mais, s'il se rapproche de la portière pour regarder au dehors, vous dites alors qu'il change de place. Cependant, quand il vous paraissait immobile, il ne l'était pas, car il était emporté avec vous par le roulement du wagon. Vous êtes dans un jardin, vous vous arrêtez devant un rosier pour admirer ses fleurs, et il vous semble que ce rosier est immobile, qu'il occupe une place fixe, ainsi que les fleurs, que vous pouvez les admirer à votre aise, sûr qu'elles ne vont pas s'éloigner de vous. Mais pensez au double mouvement de la terre, et vous jugerez aussitôt que ces fleurs sont emportées, comme vous, dans l'espace avec une rapidité prodigieuse. Ainsi l'idée de mouvement, comme celle de fixité ou d'immobilité, est toute relative; autour de chaque objet il y a des places fixes relativement à cet objet; il n'y en a point, ou, du moins, nous n'en voyons nulle part relativement à l'ensemble des choses. Cependant il reste vrai qu'une place occupée dans l'espace

et un point occupé dans le temps sont ce qu'il y a de plus essentiel pour distinguer ce qu'on appelle une substance de toutes les autres. Prenons pour exemple un morceau de cire : aujourd'hui, il est solide, jaune, onctueux, doué d'une certaine densité; demain, on le mettra sur le feu, il deviendra liquide, se vaporisera même en partie, et ce sera toujours la même substance. En quoi consistera son identité persistante? C'est que, à tel moment donné, tout l'ensemble de qualités qui constituait alors la cire était à telle place; l'instant d'après, il était à telle autre place, et ainsi de suite : avoir occupé cette suite de places dans cette suite de moments, voilà ce qui constitue l'individualité propre du morceau de cire, et aucun autre objet ne peut jouir de cette propriété. Le temps combiné avec l'espace, tel est donc le véritable fond de toute substance, de toute réalité.

Peut-on déduire des explications qui précèdent une définition de l'espace qui ne soit pas tautologique? Non. Dire que l'espace est l'étendue de l'éther ou du vide, qu'il est la



p'ace occupée par l'éther ou par le vide, c'est tomber dans la tautologie; car l'idée de place renferme celle d'espace ou d'étendue, et on ne nous apprend rien, sinon que l'espace est l'espace, que l'étendue est l'étendue. Pour éviter cette tautologie, il n'y aurait qu'un moyen, ainsi qu'on l'a déjà vu, ce serait de montrer l'espace; mais montrer l'espace distinctement est impossible, puisque sa notion est métaphysique, on ne peut montrer que des choses propres à en faire naître l idée par un travail intérieur des molécules idéelles.

XIV

Temps.

On sait que le temps comprend trois parties, qui sont le passé, le présent et l'avenir. On pourrait distinguer ces trois parties en disant que le passé nous est attesté par la mémoire, le présent par la sensation et l'avenir par l'imagination; mais ce ne serait là, au fond, qu'une distinction bien insuffisante. De ces trois parties, il semble, à première vue, que le présent

soit seul réel, puisque le passé n'est plus et le futur n'est pas encore. Mais, sous un autre rapport, c'est au contraire le présent qui paraît avoir le moins de réalité; car, pour qu'il soit réel, il faut qu'il ait une durée quelconque, et, quelque petite portion du temps qu'on veuille considérer, on est bientôt conduit à penser qu'elle ne peut être attribuée au présent, puisqu'elle est divisible et que, dès qu'on la divise, toutes ses parties moins une se trouvent appartenir au passé ou au futur. Ainsi, on ne peut pas dire que le présent dure une seconde; car la seconde contient soixante tierces, et si l'on choisit la vingtième tierce pour l'appliquer au présent, les dix-neuf premières appartiendront au passé, et les quarante dernières au futur. On prouverait de même que le présent ne dure pas une tierce, pas une quarte, une quinte, etc. Mais quand j'observe un homme qui marche, je vois par une sensation réelle plusieurs des mouvements partiels que font ses jambes; l'impression des premiers se prolonge assez pour que je les voie encore comme présents (comme objets

d'une sensation), quand les suivants m'impressionnent eux-mêmes. A quel moment précis l'un de ces mouvements que je vois ensemble entre-t-il dans le champ du passé et de la mémoire? Il est impossible de le déterminer avec précision. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'avant d'entrer dans le champ du passé, les mouvements partiels se tournent déjà de ce côté pendant qu'ils continuent encore d'être présents, c'est-à-dire manifestés par une sensation qui dure encore.

Ainsi la réalité du présent embrasse une certaine étendue qui est, il est vrai, divisible, mais non divisée à l'infini, et c'est la limite seule de cette étendue qu'on doit considérer comme ayant une durée infiniment petite, de même qu'en géométrie la ligne, limite des surfaces, est considérée comme n'ayant qu'une largeur et une épaisseur infiniment petites. Il arrive même quelquefois qu'on applique la dénomination de présente à une durée fort longue, dont une grande partie appartiendrait au passé si elle était considérée à part. C'est ainsi qu'on peut dire : « J'habite Paris depuis dix

ans, » ce qui équivaut à : « Depuis dix ans j'ai constamment habité Paris et je l'habite encore. » La vraie, l'exacte définition du présent n'est donc pas : ce qui est, comme nous le disions tout à l'heure, mais ce dont la limite est.

Le présent embrasse non-seulement les faits qui nous sont actuellement manifestés, mais encore tous ceux qui se réalisent en même temps dans les parties les plus reculées de l'immense univers, depuis les plus importants jusqu'aux plus insignifiants. Ainsi, au moment où j'écris ces lignes, s'il y a, dans quelqu'un des globes habités qui composent le système dont l'étoile la plus éloignée est le centre, une araignée qui saisisse une mouche empêtrée dans sa toile, mon acte et celui de cette araignée sont compris dans le même présent. A un moment donné quelconque, tout ce qui remplit l'immensité de l'espace existe d'une certaine manière, et, quoique nous ne percevions par nos sens qu'un très-petit coin de cet état général des choses, nous distinguons le tout comme présent par la

petite partie qui nous est manifestée. Bientôt nous apercevons quelques changements dans notre petit coin ; dès lors nous concevons un état général nouveau, et le premier état général entre dans le champ du passé ; puis vient un troisième état général, un quatrième, et ainsi de suite indéfiniment. Il semble, d'après cela, qu'on pourrait proposer la définition suivante : Le temps, en général, n'est autre chose que la série indéfinie des états de l'univers pris dans son immensité, lesquels états se distinguent les uns des autres par des différences partiellement observées et quelquefois très-légères. Toutefois, le mot série ne doit pas être pris dans le sens d'une rangée d'objets qui seraient placés côte à côte dans l'espace et qui existeraient simultanément, comme une suite de caractères imprimés sur une feuille de papier. Non, il faut prendre ici série dans le sens de succession, et la succession suppose un temps qui s'écoule ; nous voyons donc encore reparaître l'inévitable tautologie.

Mais l'homme ne s'est pas contenté de concevoir une succession indéfinie d'états du



grand ensemble, il s'est représenté chacun de ces états comme pouvant être réduit à une durée très-courte, et la même pour tous, quoiqu'il se réservât toujours la faculté de n'user de cette réduction qu'à sa convenance : sans cette double condition, le temps ne serait pas mesurable, ou il ne le serait que dans ses grandes lignes, ce qui ne répondrait nullement à nos besoins. Quelle nécessité y a-t-il à ce qu'il y réponde, demandera-t-on peut-être; est-ce que nos besoins commandent à la réalité des choses? Non, sans doute; mais c'est un fait constant que l'homme a toujours voulu mesurer le temps, qu'aujourd'hui surtout il le mesure ou croit le mesurer avec la plus grande précision : il faut examiner si sa prétention est d'accord avec la réalité. C'est par le mouvement apparent du soleil que l'homme a d'abord mesuré le temps; quand il n'avait besoin d'évaluer que des portions un peu grandes du temps, il se contentait de compter les révolutions complètes de l'astre et il les appelait des jours; quand il voulait mesurer de plus petites durées, il distinguait chacune

des parties de la révolution journalière en remarquant, le matin, comment l'astre s'élevait petit à petit au-dessus de divers points fixes, et, le soir, comment il se rapprochait, en descendant, d'autres points également fixes. Bientôt il inventa le sablier, la clepsydre et d'autres instruments, dont il ramenait toujours les mouvements à ceux du soleil, mais qui lui permettaient de distinguer plus facilement les petites parcelles du temps et qui fonctionnaient aussi bien la nuit que le jour, sous un ciel couvert de nuages que sous un ciel clair. Aujourd'hui nous avons les horloges, les pendules, les montres, les chronomètres, et ces instruments sont fabriqués avec tant d'art que non-seulement nous en pouvons compter les plus petits mouvements, mais encore nous sommes presque assurés de la parfaite régularité de ces mouvements. Il faut avouer, pourtant, qu'à cet égard nous n'avons point et nous n'aurons jamais une certitude absolue. C'est le mouvement apparent du soleil, rectifié par les calculs des astronomes, qui, par sa concordance presque par-



faite avec celui des bons chronomètres, nous fournit une première raison de croire à l'isochronisme de leurs mouvements; ensuite la concordance des chronomètres entre eux renforce beaucoup cette croyance. Mais les mouvements du soleil eux-mêmes sont-ils parfaitement isochrones, et ne pourrait-il pas se faire qu'une même cause inconnue produisît en même temps un changement de même nature dans la durée des mouvements de tous les astres et de tous les chronomètres? Pour dissiper tous les doutes, il faudrait pouvoir prendre une révolution du soleil et l'appliquer sur celle du lendemain, ou prendre une oscillation du balancier et l'appliquer sur d'autres oscillations, comme on applique une ligne sur une autre pour juger si elle lui est égale; mais les jours disparaissent à mesure qu'ils s'écoulent, les oscillations cessent d'exister dès qu'elles sont réalisées, et toute superposition est impossible, si ce n'est peut-être dans la mémoire, et peut-on se fier absolument au témoignage de la mémoire quand toute vérification extérieure est impossible?

A la vérité, au mouvement journalier du soleil s'ajoute un mouvement annuel dans lequel nous pouvons remarquer que chaque mouvement journalier produit un effet à peu près égal. Mais comment s'assurer que les mouvements annuels eux-mêmes sont isochrones ? Malgré toutes ces difficultés, la marche uniforme et régulière du temps est aussi certaine que le sont la plupart de nos connaissances, mais sans atteindre un degré absolu de certitude, et il ne faut pas s'en étonner, puisque l'absolu, en toute chose, n'est jamais à notre portée.

Pour l'homme, doué de mémoire, le présent ne s'anéantit pas en devenant passé, puisqu'il se forme en lui une image moléculaire et persistante de ce présent devenu passé, image toujours prète à s'offrir à la pensée quand les circonstances viennent la mettre en évidence. Mais pour l'ensemble des êtres privés de la pensée, faut-il croire que tout ce qui est passé ne soit plus qu'un pur néant ? La question mérite d'être examinée. Voici un arbre qui a été transplanté à la fin de l'année dernière, et nous



sommes au printemps : ce fait de la transplantation est-il encore quelque chose pour l'arbre, pour les autres plantes dont il est entouré, pour la terre où ses racines sont enfoncées? Si nous le comparons à d'autres arbres qui n'ont pas été transplantés, nous voyons qu'il est moins vigoureux, qu'il est frappé d'une sorte de langueur. Il semble donc que le fait de la transplantation existe encore pour cet arbre comme cause de son état présent. Supposons maintenant que plusieurs années se sont écoulées depuis la transplantation ; l'arbre est devenu très-vigoureux, rien dans son apparence ne peut plus faire soupçonner la transplantation à ceux qui ne l'ont pas connue ou qui en ont perdu le souvenir. Mais au moment où l'arbre a été transplanté, il portait sur son écorce quelques larves d'insectes ; ces larves sont devenues des insectes parfaits qui en ont produit beaucoup d'autres, et aujourd'hui encore des centaines de ces insectes existent dans le jardin sur les feuilles et sur l'écorce des autres arbres, tout cela par suite de la transplantation, qui continue ainsi d'exis-

ter comme cause de faits réels visibles, palpables. Prenons encore pour exemple la conquête de la Gaule faite il y a plus de dix-neuf siècles par Jules César : il se trouve parmi nous des hommes qui n'ont reçu aucune instruction, à qui l'histoire est inconnue et qui n'ont jamais entendu parler de Jules César; eh bien, pour ces hommes mêmes la conquête de Jules César est un fait réel, car elle a modifié le caractère national des habitants du pays, et ces hommes ne seraient pas exactement ce qu'ils sont si le pays n'avait pas été longtemps soumis aux Romains. Certains faits plus anciens encore laissent des traces beaucoup plus aisées à reconnaître, et qui en sont comme une image matérielle et persistante. Les ruines de Thèbes et de Palmyre font revivre ces villes mortes depuis tant de siècles; les ossements trouvés en creusant profondément la terre rendent impérissables des espèces nombreuses d'animaux qui n'existent même plus dans le souvenir des générations actuelles.

Si le passé existe encore comme cause dans



tous les effets directs ou indirects qu'il a produits, on peut dire également que le futur existe dès maintenant comme effet dans toutes les causes actuellement subsistantes, d'où il doit sortir à son heure par le cours naturel des choses. Quand les astronomes nous disent : En telle année, il y aura deux éclipses de soleil, dont ils fixent le jour et l'heure, ces éclipses sont réelles dès aujourd'hui comme effets calculés de mouvements bien connus du soleil et de la lune. Mais quand il s'agit de choses dont les lois sont presque inconnues, on hésite davantage à prononcer que les faits futurs ont dès aujourd'hui leur réalité. Par exemple, voici un espace de terrain livré à la culture, et dans la suite des temps on y construira des maisons nombreuses, ce ne sera plus la campagne, ce sera une grande ville; dans ce cas, peut-on dire que, dès aujourd'hui, la ville est réelle comme effet futur? C'est là une question dans laquelle se trouve impliquée celle du libre arbitre. En effet, ce sont des hommes qui bâtiront la ville, et qui la bâtiront librement; des actes libres peu-



vent-ils être certains d'avance? Nous avons vu, en parlant de la liberté, que celle-ci, quand elle est bien entendue, peut parfaitement se concilier avec la vérité éternelle des faits futurs; il est inutile de revenir sur ce point.

Enfin, pour ne laisser aucun doute sur la réalité du passé et du futur, qui sont deux des trois parties constitutives du temps, on peut ajouter à tout ce qui vient d'être dit un argument décisif, qui est celui-ci : il faut bien que le temps soit quelque chose de réel dans la nature matérielle, puisque, en mécanique, on le fait entrer dans les calculs comme un élément d'une importance capitale, et puisque les résultats de ces calculs sont généralement confirmés par l'expérience.



XV

Cause.

Quand un phénomène se manifeste à nos sens, il se trouve souvent lié à un autre phénomène antérieur qui est encore présent à notre esprit par la mémoire ou même par un prolongement de sensation. Les deux phénomènes successifs peuvent être ressentis comme s'unissant l'un à l'autre, de la même manière que les diverses parties d'un objet matériel

s'assemblent pour ne former qu'un seul tout. Quand nous voyons un arbre, notre œil distingue le pied de l'arbre en bas et sa cime en haut ; nous pourrions donc avoir séparément l'idée d'un pied d'arbre et celle d'une cime, comme du reste cela arrive quelquefois ; bien plus, nous pourrions avoir autant d'idées distinctes que nous pouvons compter de parties dans l'arbre. Cependant il arrive presque toujours que tout cela s'unit ensemble pour ne former qu'une seule idée, celle de l'arbre. De même, quand nous voyons d'abord le ciel se couvrir de nuages, et peu après la pluie tomber sur la terre, il peut se faire que nous formions en nous-mêmes une idée unique composée de toutes les petites circonstances contenues dans ces deux phénomènes, et, si nous n'avons pas créé de mot pour nommer cette idée composée, c'est une pauvreté de la langue ou c'est que la chose nous a paru trop peu utile ; mais nous en distinguons, quand cela nous plaît, le commencement et la suite, en nommant le premier *cause* et le second *effet*. Quelquefois, il est vrai, deux phénomè-



nes se suivent sans que nous ayons la pensée de les unir comme formant ensemble un seul phénomène composé, et, par suite, de distinguer là une cause et un effet (1); par exemple, nous voyons la nuit succéder au jour, et nous ne disons jamais que le jour est la cause de la nuit. Il faut donc quelque chose de plus que la succession pour que, placés en face de deux phénomènes successifs, nous regardions l'un comme la cause de l'autre, il faut en outre ou qu'il y ait quelque similitude dans la nature des phénomènes, ou qu'ils nous apparaissent tellement rapprochés, tellement confondus en quelque sorte, que nous ayons quelque peine à distinguer l'antériorité de l'un et la postériorité de l'autre. Cependant la vue seule de la succession, soit qu'on la reconnaisse sans aucune difficulté, soit qu'elle ne soit saisie qu'après réflexion, suffit souvent pour éveiller en nous l'idée de cause,

(1) De même, il arrive quelquefois que des objets contigus ne s'unissent pas dans notre esprit en un seul objet, comme, par exemple, quand nous voyons une pierre posée contre un tronc d'arbre.

au moins comme supposition, et la supposition se vérifie ensuite par des expériences qui viennent nous montrer l'identité de nature ; dans le cas des nuages et de la pluie, par exemple, nous acquérons, par un moyen quelconque, la certitude que la matière composante des nuages est identique à celle de l'eau, de la pluie.

A cet exemple on en pourrait joindre beaucoup d'autres. Un joueur de billard pousse une bille sur une autre, aussitôt celle-ci commence elle-même à rouler : nous disons alors que l'impulsion de la première bille est la cause du mouvement de l'autre. Non-seulement le mouvement de la seconde bille succède à l'impulsion qu'elle a reçue, mais encore il y a quelque chose de semblable, de commun dans les deux phénomènes successifs : mouvement dans la bille poussante et mouvement aussi dans la bille poussée. L'accouplement d'un mâle et d'une femelle est suivi de la production d'un être nouveau : c'est cet accouplement qui est la cause, et l'être nouveau l'effet; mais cet être nouveau est de



même espèce que le mâle et la femelle accouplés, voilà ce qu'il y a de commun entre les deux phénomènes. C'est le poids de l'air qui est la cause de l'ascension du mercure dans le tube du baromètre, et il semble ici qu'il y ait plutôt opposition que ressemblance entre les deux phénomènes, car le poids de l'air le fait descendre dans la petite branche du baromètre, et descendre est précisément l'opposé de monter. Mais, si le mercure monte dans la longue branche, c'est qu'il commence par descendre dans la petite, et qu'une courbure du tube l'oblige à monter d'un côté pour pouvoir descendre de l'autre. En réalité, ce n'est pas le poids de l'air seul qui est la cause de son ascension, c'est le poids de l'air combiné avec la courbure du tube; et d'ailleurs il y a toujours ceci de commun entre le mouvement du mercure et celui de l'air, que l'un et l'autre mouvement consiste à s'avancer dans l'intérieur d'un tube de verre, ce qui ne peut se faire qu'en suivant la forme du tube.

Quelquefois, pour trouver ce qu'il y a de commun entre la cause et l'effet, on est

obligé de faire intervenir l'intention d'un être pensant qui se propose l'effet pour but et qui a la puissance de susciter la cause. C'est le feu qui produit en nous la sensation de chaleur : pourquoi regardons-nous ici le feu comme la cause d'un effet qui, au premier abord, ne semble avoir rien de commun avec lui? C'est que nous pouvons allumer du feu avec l'intention précise de produire la chaleur, et alors ce feu a de commun avec son effet cet effet lui-même dont l'idée nous a portés à l'allumer. Le soleil aussi est la cause de la chaleur, non pas parce que nous pouvons allumer le soleil, mais parce que nous pouvons exposer au soleil les objets sur lesquels nous voulons attirer sa chaleur.

Comme exemple des cas où la notion de cause se forme sans qu'il soit possible de distinguer nettement aucune similitude entre la cause et l'effet, on peut citer celui-ci : la hauteur de la chute est la cause de sa gravité ; car il est vraiment difficile d'apercevoir du premier coup un rapport de similitude entre la hauteur d'où l'on tombe et la gravité des



blessures. Mais les blessures suivent de si près la chute que c'est en quelque sorte une sensation unique qui nous manifeste les deux faits, et il faut y réfléchir pour s'apercevoir que l'un de ces faits est antérieur à l'autre. Quoi qu'il en soit, l'antériorité réelle de la cause par rapport à l'effet est absolument nécessaire, et ceux qui prétendent qu'une antériorité purement logique suffit se trompent. Un foyer allumé est la cause de la chaleur répandue dans une chambre, et l'on a quelquefois prétendu que ces deux faits (foyer allumé et chaleur de la chambre) existent simultanément. C'est une erreur. La chaleur actuelle de la chambre a pour cause, non le foyer tel qu'il est actuellement, mais le foyer tel qu'il a été dans des instants antérieurs; c'est la chaleur future de la chambre qui aura pour cause l'état actuel du foyer. Les déistes et les théologiens se plaisent à représenter Dieu créant le monde par sa seule volonté, sans qu'il y ait eu le moindre intervalle entre la volonté divine et l'existence du monde. S'il en était ainsi, il n'y aurait plus là qu'un fait

unique, instantané, où il serait impossible de distinguer un commencement et une suite ; dès lors, on n'y trouverait plus ce qui constitue essentiellement la notion de cause, et il faudrait renoncer à prouver Dieu par l'argument dont la majeure est : Tout ce qui existe a une cause. Cette proposition, si fameuse dans l'École, devrait être remplacée par celle-ci : Tout ce qui existe est nécessairement voulu par quelqu'un, ou, en d'autres termes, exister, c'est être voulu. Or, nul n'oserait présenter cela comme un axiome.

La notion de cause suppose un lien entre la cause et l'effet ; mais ce lien n'est pas celui de la nécessité, comme quelques-uns le prétendent. Nous disons quelquefois qu'une chose est l'effet nécessaire d'une autre ; mais nous disons aussi souvent qu'elle est l'effet probable, l'effet possible même. Ce lien consiste d'abord dans la succession, puis dans une certaine similitude de nature ou dans une confusion momentanée de deux sensations en une seule, ainsi que cela vient d'être expliqué.

Jusqu'à présent nous n'avons pas abordé



la question de savoir sur quel fondement repose la confiance avec laquelle nous attendons l'effet dès que nous voyons apparaître la cause. Si l'avenir devait nécessairement ressembler au passé, cette confiance serait justifiée; mais cette nécessité ne pourra jamais être démontrée; le feu, le soleil lui-même changeront peut-être un jour de nature, et ce jour ce sera peut-être demain : nous ne pouvons avoir là-dessus aucune certitude. Quand nos observations sont encore peu nombreuses, nous n'attendons l'effet supposé qu'avec beaucoup d'incertitude; mais si l'effet, après avoir été attendu, vient ensuite à se produire une première fois, nous commençons à penser que notre attente pouvait être fondée; si la même expérience se renouvelle deux fois, trois fois, dix fois, cent fois, notre confiance augmente peu à peu, et il vient enfin un moment où elle approche de la certitude. Cela ne veut pas dire que, lorsqu'il nous plaira de creuser jusqu'au fond les motifs de notre croyance, nous ne puissions pas penser qu'un jour peut venir où les lois de la nature



seront changées, où les nuages n'amèneront plus la pluie, où le frottement n'échauffera plus les corps et ne les rendra plus électriques, où le soleil se couchera le soir pour ne plus se lever le lendemain avec la propriété de ramener le jour, etc. ; mais cela veut dire que la production de la pluie par les nuages, celle de la chaleur ou de l'électricité par le frottement, le retour du soleil et du jour après la nuit, sont des choses tellement probables que tout homme de bon sens doit penser et dire : La pluie sera produite par les nuages, la chaleur ou l'électricité sera développée par le frottement, le soleil se lèvera demain, et qu'on se moquerait avec raison de celui qui, pour porter l'exactitude jusqu'à la minutie, perdrait son temps à dire : Il y a 999,999 chances contre une pour que ces choses aient lieu. Dans ce passé déjà long qui est fixé dans notre mémoire, le passé prochain a été l'avenir par rapport au passé éloigné, et la loi de causalité n'a pas varié. Pour qu'il en fût autrement de l'avenir que nous prévoyons aujourd'hui, il faudrait des forces

dont nous ne voyons nulle apparence. Nous avons donc quelque droit de supposer que les choses continueront de suivre le cours qu'elles ont suivi dans le passé ; mais nous ne devons toujours afficher sur ce point, comme sur tous les autres, aucune certitude absolue.

Ce qu'il y a de semblable entre la cause et l'effet, ce qui fait que la cause est regardée comme le commencement, et l'effet comme la continuation d'un fait unique, est en général moins apparent dans la nature extérieure que dans les molécules idéelles, d'où il résulte que c'est le plus souvent par un travail intérieur de la pensée, et non par les sensations, que la notion de cause est produite. Pourquoi cela? C'est que les molécules représentatives des objets extérieurs sont souvent beaucoup plus mobiles que ces objets; elles peuvent donc plus facilement se rapprocher, et c'est ce rapprochement qui rend manifeste la ressemblance. Quand la cause et l'effet n'ont de commun que de se manifester en nous par une sensation qui d'abord paraît unique et dans laquelle nous ne pou-

vons distinguer une partie antérieure et une partie consécutive qu'à l'aide de la réflexion, cette confusion initiale de deux sensations en une seule ne peut également se faire que dans notre esprit, en comprenant sous ce nom *esprit* toute l'organisation intérieure de la partie du moi où se forme la pensée. A ce point de vue, on peut dire que Kant avait raison en partie quand il disait que la notion de cause est une forme donnée aux phénomènes par notre esprit même. En réalité, pourtant, notre esprit ne donne pas cette forme aux phénomènes, mais elle apparaît à peine dans les phénomènes, et elle se montre beaucoup plus aisément dans notre esprit ; en exagérant un peu, cela permet de dire, que la forme de cause est, pour ainsi dire, donnée par l'esprit. A la vérité, il arrive souvent que nous croyons voir quelque chose de commun entre des faits complétement étrangers l'un à l'autre, et cela nous conduit à considérer comme cause ce qui ne l'est pas. Par exemple, s'il nous arrive quelque chose de fâcheux un vendredi ou un treize du mois,



des préjugés superstitieux nous portent quelquefois à juger qu'il y a quelque chose de commun entre le nom ou le quantième du jour et l'événement fâcheux. Dans ces circonstances, comme dans plusieurs autres où la notion de cause paraît difficile à expliquer, on pourrait admettre qu'il y a dans la substance même du cerveau une tendance vague à produire cette notion de cause, et que cette tendance est transmise héréditairement, ce qui pourrait encore être considéré comme justifiant l'opinion de Kant sur la cause.

On a quelquefois prétendu que la notion de cause s'est formée en nous dès le premier moment où nous avons commencé à juger qu'il existe des corps en dehors de notre moi. La première fois qu'un enfant voit une rose, par exemple, s'il n'éprouvait rien de plus que la sensation de la rose, il devrait croire seulement à l'existence de cette sensation ; mais il va plus loin, parce qu'il a en lui quelque chose qui lui dit que cette sensation doit avoir une cause, et c'est cette cause qu'il appelle rose. Je ne crois point que les choses



se passent de cette manière; je crois, au contraire, que l'enfant sent la rose et qu'il ne sent que cela. Il n'arrive que beaucoup plus tard à penser que c'est lui qui sent cette rose; en un mot, il connaît la rose bien avant de connaître la sensation; il connaît les objets différents de son moi bien avant de penser que ce moi existe. Il est certain que, lorsque notre moi pensant est constitué d'une manière à peu près complète, dès que nous voyons quelque changement dans les choses qui nous entourent ou en nous-mêmes, nous nous demandons presque toujours quelle en peut être la cause; comme si nous savions, d'une science certaine, que les événements, quels qu'ils soient, forment nécessairement des chaînes dont tous les anneaux se tiennent sans qu'il y ait jamais d interruption. Les catégories de Kant sont une explication insuffisante, car nous ignorerons toujours si ces catégories, qui forment, nous dit-on, l'essence même de notre esprit, nous conduisent à des jugements vrais ou à des jugements faux; rien ne peut nous apprendre si nos esprits sont

constitués pour la vérité ou pour l'erreur. Il serait beaucoup plus simple de dire que, l'expérience nous ayant appris l'existence d'une cause pour un très-grand nombre de faits, nous nous sommes habitués à penser qu'il y a une cause pour tous les faits sans exception, ce qui peut se trouver faux dans certains cas très-exceptionnels et inconnus; mais ce qui nous est utile par cela seul que cela nous porte à vouloir connaître les causes de tout, afin de prévenir les événements fâcheux et de préparer ceux qui nous sont favorables, quand cela se trouve possible.

XVI

La vérité et l'erreur.

Si l'homme n'existait pas, ou, plus généralement, s'il n'existait nulle part des êtres à molécules représentatives et à fibres sensibles, rien ne serait vrai ni faux dans la nature, la vérité n'existerait pas. Il y aurait des êtres, des réalités, voilà tout. Mais, dès que ces réalités peuvent produire leurs propres images dans certains êtres tels que l'homme,



ces images peuvent être ressemblantes ou dissemblables, c'est-à-dire vraies ou fausses. Et ce n'est pas seulement dans l'homme que se trouve la vérité ou la fausseté ; car l'homme peut créer hors de lui des images de ses images, et, si elles sont ressemblantes, voilà la vérité installée dans le monde extérieur. Les inscriptions gravées sur la pierre ou sur le bronze, les descriptions ou les récits insérés dans les manuscrits ou dans les livres ne font que figurer hors de l'homme les pensées qui sont en lui, et ces inscriptions, ces descriptions, ces récits sont nécessairement vrais ou faux ; mais c'est l'homme qui les a produits, sans l'homme ils n'existeraient pas ; nulle part on ne pourrait trouver ni vérité ni erreur.

L'erreur, considérée chez un individu, est un jugement faux, c'est-à-dire non conforme à la réalité extérieure ; mais ce jugement lui-même est réel, puisqu'il existe ; seulement sa réalité mérite à peine d'être remarquée. Considérée dans l'opinion générale, c'est-à-dire comme existant à la fois dans un grand nom-

bre d'esprits, l'erreur devient un ensemble de jugements faux dont la réalité acquiert une grande importance; car il ne faut jamais oublier que tous ces jugements ont une existence moléculaire, souvent d'une grande stabilité, et qu'ils produisent des effets considérables, soit moralement, soit même physiquement. Ainsi, l'athée lui-même est forcé de reconnaître que la croyance en Dieu, qu'il juge fausse, influe sur les actes d'un grand nombre d'individus; que les actes déterminés directement par la pensée de Dieu en amènent d'autres, qui ont aussi leurs conséquences, et ainsi de suite indéfiniment. Cette force morale, propre à des molécules dont l'existence est parfaitement réelle et qui représentent Dieu, produit, entre autres, beaucoup d'effets que la science proprement dite ne peut pas expliquer par les lois ordinaires de la nature, qu'elle est obligée d'attribuer à des hallucinations, à des maladies mentales. Les libres penseurs rient quand on leur parle de guérisons miraculeuses, de prodiges ayant un caractère religieux; ils déclarent que ces faits

sont de pures mystifications ; ils se trompent, beaucoup de prodiges de cette sorte ont réellement eu lieu dans les temps de foi profonde et générale ; il s'en fait encore de nos jours. Les convulsionnaires de Saint-Médard faisaient journellement et aux yeux de tout le monde des choses ridicules, mais certainement merveilleuses, et que n'auraient pas pu faire ceux qui les tournaient en dérision. Où puisaient-ils la force de supporter sans se plaindre, et probablement sans souffrir, les épreuves cruelles qu'ils s'imposaient? C'était leur croyance en Dieu, leur Dieu intérieur, ou, pour parler plus nettement, la force intérieure de toutes leurs molécules portant des empreintes d'un caractère religieux, qui, surexcitée par les circonstances du temps, les rendait insensibles dans leurs membres brisés, rompus, crucifiés. Quand on demande aux prêtres pourquoi les miracles sont aujourd'hui si rares, et qu'ils répondent : C'est parce qu'il y a moins de foi qu'autrefois, leur réponse est plus sérieuse qu'elle n'en a l'air, et il est probable que, s'ils parvenaient à rani-

mer la foi, les miracles redeviendraient plus communs; et ce ne serait pas seulement parce qu'une crédulité niaise prendrait des jongleries pour des miracles, ce serait aussi parce qu'il y aurait des miracles réels en plus grand nombre. Les médecins de bonne foi reconnaissent que souvent les guérisons opérées par eux sont dues à la confiance de leurs malades bien plus qu'aux médicaments, et ces guérisons-là sont de vrais miracles, bien qu'elles n'aient point le caractère religieux. Si un faible mortel peut quelquefois inspirer à son semblable une confiance assez grande pour qu'elle produise des effets si étonnants, on doit comprendre que l'idée d'un Dieu tout-puissant et toujours prêt à écouter les prières de sa créature produit naturellement, dans beaucoup d'esprits, une confiance bien plus grande encore et d'un effet plus merveilleux.

On trouve dans toutes les croyances religieuses, même quand on les suppose erronées, la même réalité que dans la croyance en Dieu. Jésus-Christ est-il né d'une vierge? A-t-il guéri miraculeusement des malades, ressus-



cité plusieurs morts? Est-il sorti vivant du tombeau le troisième jour? Est-il monté au ciel? A-t-il envoyé le Saint-Esprit à ses apôtres sous forme de langues de feu? Un libre penseur peut nier tout cela, peut soutenir que tous ces faits considérés, non pas en eux-mêmes, mais comme jugements ou faits représentatifs, sont autant d'erreurs, si sa raison, procédant soit par une application particulière de la mémoire, soit par des déductions de jugements, comme nous l'avons dit, le conduit à juger qu'il y a erreur. Mais il se tromperait fort s'il s'imaginait que, pour détruire ces croyances chez ceux qui les ont adoptées, il lui suffira de formuler, d'exposer les mouvements intérieurs qui se sont faits dans sa propre raison; cela n'aura d'effet que sur ceux dont la foi est faible et chancelante; la raison des croyants sincères se refusera à laisser faire en elle les mêmes mouvements, les mêmes déductions; ou, si ces déductions se produisent un instant par l'effet du langage qu'on a tenu, elles ne se fixeront pas, elles se détruiront d'elles-mê-

mes. Si la croyance n'était qu'un simple fait passager, un simple mouvement dans les âmes, il faudrait peu de chose pour la dissiper; mais on ne doit pas oublier que tous les jugements sur les faits religieux existent d'une manière stable dans les âmes, sous forme de molécules ou d'empreintes gravées dans les molécules; et cette existence réelle des croyances les rend bien difficiles à détruire; peut-être même pourrait-on dire qu'une fois formées, elles ne se détruisent complétement que par la mort des individus. Parmi les libres penseurs eux-mêmes, bien qu'on les entende crier très-haut qu'ils ne croient plus, il en est plusieurs, comme nous l'avons déjà remarqué, qui croient encore, mais d'une croyance latente, par des empreintes gravées sur quelques-unes de leurs molécules actuellement reléguées dans quelque coin obscur de leur magasin d'idées, où elles n'ont plus d'action sur leurs fibres sensibles ni sur les autres molécules. Quand on a cru dans son enfance, quand on a eu une mère croyante, quelque prononcé, quelque

ferme que soit le caractère de l'incrédulité actuelle, on ne peut pas sans témérité affirmer qu'à l'approche de la mort, on ne redeviendra pas croyant, parce que les anciennes molécules peuvent toujours être réveillées, remises en activité par des circonstances que nul ne peut dire impossibles. La haine ardente que beaucoup de libres penseurs ont vouée à la religion les aveugle, d'ailleurs, et les rend injustes envers elle. Elle est nuisible par l'esprit de routine et d'immobilisme qu'elle oppose au progrès, par l'appui qu'elle prête souvent aux despotes ; mais il faut reconnaître pourtant qu'elle fait encore beaucoup de bien par les sentiments de fraternité qu'elle inspire, par le dévouement de quelques bons prêtres, des sœurs de charité ; par les instructions morales qu'elle mêle, il est vrai, à des enseignements inutiles, déraisonnables même, mais qu'elle a le mérite de donner dans des réunions solennelles et périodiques, où toutes les classes sont appelées ensemble à s'occuper de choses élevées qui les arrachent momentanément aux



préoccupations grossières de la vie. Et puis, on a beau être incrédule ; si l'on a des enfants, on ne peut pas vouloir qu'ils ignorent ce que disent les chrétiens sur la création, sur le paradis terrestre, sur Adam et Ève, sur le déluge, sur Noé, Cham, Japhet, Sem, Abraham, Isaac et Ésaü, Jacob, Joseph, Moïse, Salomon, Jésus-Christ, l'Église, les martyrs, etc. Au milieu de la société actuelle, ceux à qui tout cela serait inconnu ressembleraient à des Chinois ou à des Japonais, que la curiosité aurait poussés à voyager en Europe, et à qui tout ce qu'ils rencontrent ferait ouvrir de grands yeux étonnés. En face de nos plus beaux monuments, de nos statues, de nos tableaux, de nos usages, de nos locutions les plus communes, ils ne pourraient s'expliquer rien, ils ne pourraient juger de rien, apprécier rien à sa valeur. Si donc il faut que ces choses soient connues des enfants, il faut aussi que quelqu'un les leur enseigne, et ne vaut-il pas mieux charger le prêtre de cette mission que de s'en charger soi-même? Conçoit-on rien de plus ridicule



que des leçons d'histoire où le professeur devrait sans cesse prévenir ses élèves qu'il ne croit pas ce qu'il enseigne?

Mais, diront quelques-uns de ceux qu'une adoration fanatique de leur propre raison pousse à une haine aveugle de cette religion, qui pourtant fut celle de leur mère et qui est encore celle de leurs sœurs, des amies de leurs sœurs, le prêtre séduira l'esprit des enfants; sous son inspiration, les garçons voudront aller au séminaire, les filles au couvent; qui sait même s'il ne cherchera pas à se faire aimer de celles-ci et s'il ne les entraînera pas au déshonneur! Oui, je sais qu'on cite quelques faits de ce genre, mais ils sont bien moins nombreux qu'on ne veut le croire; et d'ailleurs cela n'arrive jamais que lorsque les enfants ont des relations très-fréquentes avec le prêtre, par exemple lorsque les filles entrent dans certaines confréries. Ne permettez que les rapports strictement nécessaires, et ne cessez jamais d'exercer la surveillance qui est le devoir d'un père: vous n'aurez alors rien à craindre.

Prendre pour devise : la vérité et rien que la vérité, est certainement une belle chose quand il s'agit de régler sa propre conduite dans les matières où l'on est seul intéressé. Mais cette devise rigide est d'une efficacité douteuse quand on se propose d'exercer une influence réelle sur la conduite et les sentiments des autres hommes. Les maîtres qui sont chargés d'instruire la jeunesse ont quelquefois essayé de réformer les vieilles méthodes en élaguant dans les principes enseignés tout ce qui ne leur paraissait pas d'une exactitude rigoureuse, et l'expérience n'a pas eu les résultats brillants qu'ils en attendaient. On a vu, par exemple, des grammairiens consacrer de longues études à la recherche de formules d'une exactitude rigoureuse soit pour les définitions, soit pour les règles de la syntaxe et de la lexicologie : les livres qu'ils ont publiés n'ont point eu de succès, quelle que fût leur supériorité réelle au point de vue de l'exacte vérité des formules. C'est que le principal mérite des livres d'enseignement n'est pas l'exactitude,

c'est bien plutôt la simplicité, la facilité avec laquelle les jeunes esprits peuvent saisir les choses qu'on leur fait apprendre. Donnez-leur une règle vraie seulement pour les cas les plus nombreux, mais facile; elle se gravera vite dans leur mémoire, et il vous sera facile, plus tard, de leur faire connaître les exceptions.

Certains esprits, qui ne se plaisent que dans ce qu'ils appellent les régions de la pensée pure, trouveront sans doute trop mesquine, trop terre à terre cette vérité qui, pour nous, n'est que la ressemblance, souvent imparfaite, de nos représentations avec les choses représentées. Il leur faut une vérité qui plane au-dessus des choses, qui existe avant elles. Pour prouver l'existence de cette prétendue vérité éternelle, absolue, ils invoquent d'abord les sciences mathématiques et les sciences naturelles, qui reposent, disent-ils, sur des principes et sur des lois immuables; nous avons déjà examiné ce côté de la question lorsque nous avons étudié le vrai rôle de la raison. Mais ils veulent ensuite que

la même vérité éternelle s'étende jusqu'aux faits particuliers les moins importants. « Prenez, disent-ils, l'un quelconque de ces faits, et vous sentirez que sa vérité est indépendante de toute notion qu'un être pensant peut en concevoir, vous sentirez que le fait serait vrai, qu'il aurait toujours été vrai comme futur, lors même qu'aucun être pensant ne le connaîtrait ou n'en aurait eu l'idée anticipée. » Toute la force apparente de cet argument repose sur des équivoques ; on y prend d'abord le mot *vérité* dans le sens où il se distingue de *réalité;* puis on le prend dans ce dernier sens; car c'est la réalité seule des faits qui est indépendante de toute représentation. Mais cette réalité ne plane pas au-dessus des choses, elle n'est pas éternelle, elle commence avec les faits et finit avec eux. Lorsqu'on essaie d'appliquer à un fait précis la notion d'une vérité prétendue éternelle, on en reconnaît bientôt le côté ridicule. Supposons que Pierre se marie aujourd'hui; s'il a été vrai dans tous les temps que ce mariage aurait lieu, il faut nécessairement que la vérité du



mariage de Pierre ait subi dans sa forme une infinité de modifications : hier, il était vrai que Pierre se marierait le lendemain ; avant-hier, il était vrai qu'il se marierait dans deux jours; si nous remontons à un an, il était vrai alors que Pierre se marierait dans trois cent soixante-cinq jours; si nous remontons encore, il a dû être vrai, selon les temps, qu'il se marierait dans dix ans, dans un siècle, dans des milliards d'années. Comment toutes ces modifications ont-elles pu se faire dans une vérité qui devrait planer immobile au-dessus des choses, au-dessus et en dehors de toutes les représentations qu'on peut se faire de ces choses? Et si l'on songe que la prétendue vérité éternelle a dû se modifier en même temps pour une infinité d'autres faits, ne voit-on pas que cela tombe dans le grotesque? Pour échapper à ce ridicule, ceux qui placent en Dieu la connaissance éternelle des faits futurs disent qu'en Dieu le passé et le futur se confondent dans un présent immense, qu'ils appellent l'Eternité. Mais cette confusion du passé et du futur en un moment uni-



que pourrait bien n'être au fond que la négation de l'existence distincte de Dieu.

Cependant, il ne faut pas rejeter d'une manière absolue cette tendance de l'esprit humain à considérer la vérité, même celle des faits, comme éternelle. On peut dire, en un certain sens, que le fait qui est vrai aujourd'hui l'a toujours été et le sera toujours, mais d'une manière conditionnelle. Supposons cette condition qu'à un moment donné, dans un temps passé aussi éloigné qu'on voudra, un être pensant ait pu se faire une représentation vaguement anticipée du fait en question; ou bien supposons que dans l'avenir un autre être pensant se représentera le même fait par la mémoire ou par une série quelconque de déductions intellectuelles : dans ces deux suppositions, la représentation a été ou sera toujours vraie. Et même dans les moments où il n'existe aucune représentation effective, rien ne nous empêche de concevoir au moins une représentation du fait comme possible, et il y aura ainsi une ombre de vérité pour cette représentation possible. On peut encore re-



marquer qu'ordinairement plus le fait dont on parle est plongé dans les profondeurs inconnues du passé ou de l'avenir, plus on est fondé à dire que la représentation de ce fait est vraie, qu'elle l'a toujours été, qu'elle le sera toujours; car celui qui pense au fait ou qui en parle se borne alors, le plus souvent, à le représenter sous la dénomination la plus vague, sans aucun détail, par le mot *fait* tout seul peut-être, et il est impossible qu'une telle représentation ne soit pas exacte.

Tout cela semble puéril, et pourtant il n'est peut-être pas inutile de montrer à quel degré d'insignifiance se réduit la vérité éternelle des faits futurs, puisque c'est sur cette vérité mal entendue que se fonde le fatalisme, système abrutissant dont l'état actuel des populations musulmanes nous montre les tristes conséquences.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES

FIN DE LA TABLE.

Paris. — Imprimé par Ch. Noblet, rue Soufflot, 18.



LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

RÉCENTES PUBLICATIONS :

BARDOUX. — **L'INFLUENCE DES LÉGISTES SUR LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE.** 1 vol in-8°. 1876.................... 7 fr. 50

GÉNÉRAL BRIALMONT. — **LES CAMPS RETRANCHÉS ET LEUR ROLE DANS LA DÉFENSE DES ÉTATS,** avec figures dans le texte et 2 planches hors texte. 1 vol. in-8° de la bibl. scient. intern.................................... 6 fr.

DEBERLE (Alfred). — **HISTOIRE DE L'AMÉRIQUE DU SUD** depuis la conquète jusqu'à nos jours. 1 vol. in-18...... 3 fr. 50

DELBOEUF. — **LA PSYCHOLOGIE COMME SCIENCE NATURELLE.** 1 vol. in-8°. 1876.......................... 2 fr. 50

FUCHS.— **LES VOLCANS,** 1 vol. in-8° de la bibl. scient. inter., avec figures dans le texte et une carte en couleurs.. 6 fr.

HARTMANN. — **PHILOSOPHIE DE L'INCONSCIENT,** traduit de l'allemand par M. NOLEN, docteur ès lettres. 2 vol. in-8°. 1876.................................... 20 fr.

LOTZE (Hermann). — **PRINCIPES GÉNÉRAUX DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE** traduit de l'allemand par M. PENJON.. 1 vol. in-18.. 2 fr. 50

JANET (Paul). — **LES CAUSES FINALES.** 1 fort volume In-8°, 1876.................................... 10 fr.

LUBBOCK. — **L'HOMME PRÉHISTORIQUE,** étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une Description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. ED. BARBIER, avec 256 figures intercalées dans le texte. 1876, 2e édition, considérablement augmentée, suivie d'une conférence de M. P. BROCA sur *les Troglodytes de la Vezère,* 1 beau vol. in-8°, broché........................ 15 fr.
Cart. riche, doré sur tranche.................... 18 fr.

LUBBOCK. — **LES ORIGINES DE LA CIVILISATION** État primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes. 1873, 1 vol. grand in-8° avec figures et planches hors texte. Traduit de l'anglais par M. ED. BARBIER. Br. 15 fr.
Relié en demi-maroquin avec nerfs............. 18 fr.

MATHIEU ARNOLD. — **LA CRISE RELIGIEUSE.** 1 volume in-8°. 1876.................................... 7 fr. 50

SIÈREBOIS. — **AUTOPSIE DE L'AME.** Identité du matérialisme et du vrai spiritualisme. 2e édition. 1873. 1 vol. in-18 2 fr. 50

SIÈREBOIS. — **LA MORALE** fouillée dans ses fondements. Essai d'anthropodicée. 1867, 1 vol. in-8°.......... 6 fr.

STANLEY JEVONS. — **LA MONNAIE ET LE MÉCANISME DE L'ÉCHANGE.** 1 vol. in 8° de la bibl. scient. intern. cart. 6 fr.

1153. — Imprimé par CH. NOBLET, rue Soufflot, 18. Paris

